

GUT UND BÖSE.

ZUR PSYCHOLOGIE DER MORAL-GEFÜHLE.

VON

KRISTIAN BIRCH-REICHENWALD AARS.
DR. PHILOS.

(VIDENSKABS-SELSKABETS SKRIFTER. II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1907. No. 3.)

UDGIVET FOR H. A. BENNECHES FOND.

CHRISTIANIA.
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD.
A. W. BRØGGERS BUCHDRUCKEREI.
1907.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Schon zu den Zeiten der alten Griechen hat man von den Philosophen gesagt, dass sie aus Schwarz Weiss machten.

Der alte Satiriker Aristophanes hat vielleicht schon gefühlt, dass in dieser Hinsicht ein Unterschied besteht zwischen der Mathematik und der Philosophie.

Je mehr die Wissenschaften sich entwickeln, um so merkbarer dieser Unterschied.

Die Mathematik ist festen Schrittes auf ihrer Siegesbahn durch die Welt geschritten, sie zeigt überall nur eine einzige in sich geschlossene Lehre; den bestimmten Worten ihrer hohen Autorität muss jeder Denkende sich beugen.

Wie ganz anders die Philosophie! Welch buntes Bild bietet die Geschichte der Philosophie und der Philosophen!

Überall Streit, Kampf, Gegenrede! Den Laien scheint es freilich, als ob die Philosophen sich die unfruchtbare Aufgabe gestellt hätten, aus Schwarz Weiss zu machen, oder im besten Falle das Unlösbare zu lösen.

In der Tat hat sich die Philosophie von anderen Wissenschaften durch die Weite ihrer Aufgaben unterschieden.

Nichts Geringeres als die letzten Rätsel des Lebens und des Weltlaufes suchte sie auf.

Grosse Geister haben diese Rätsel mit allen Mitteln des Denkens und der Phantasie lösen wollen, und allgemeingiltige Antwort zu finden versucht. Das Letztere ist nie gelungen. Die grössten Geister, wie Demokrit, Plato, Aristoteles, Spinoza, Hume, Kant, sind nicht so sehr Entdecker zwingender Wahrheiten, als vielmehr Führer von Gruppen verwandter Phantasie- und Gefühlstypen.

In Bezug auf die grössten Fragen der Philosophie wird ein solches Verhältnis wohl ewig bestehen. Man hat diesem Übelstand der Philosophie dadurch aus dem Wege zu gehen versucht, dass man erklärt, die grossen, unlösbaren Rätsel, die keine wissenschaftliche Beantwortung finden können, dürften auch von der Philosophie nicht in Angriff genommen werden.

Wer hat aber das Recht, dieses Nicht-Dürfen auszuspechen, der einzelne erhabene Geist, der in der Fülle seines Selbstbewusstseins sich seine Aufgaben wählt, oder etwa ein Fachkomitee?

Auf alle Fälle dürfte es geschehen können, dass gerade die grössten philosophischen Geister immer wieder zu den unlösbaren Rätseln Stellung nehmen werden, und so sich zu Führern verwandter Phantasietypen aufwerfen.

Verhältnismässig wenig hat die Philosophie an zwingenden, allgemeingiltigen Wahrheiten an den Tag gebracht, wenn schon einige. Und langsam, äusserst langsam ist die Menge des zwingenden Stoffes gewachsen. Dadurch haben die philosophischen Fach-Disziplinen sich ausgeschieden, erstens die Logik, deren Evidenz das Spiegelbild der Gewissheit der Mathematik bildete, viel später die Psychologie und die Ethik.

Für die weitesten Fragen, die keine zwingende Lösung gestatten, gebraucht man nunmehr den Namen Metaphysik.

Wie steht es aber in der Tat um die Ethik? Ist sie schon eine zwingende Wissenschaft, eine reine Fach-Disziplin, oder nicht?

Der Wunsch aller heutigen Philosophen ist darauf gerichtet, dass sie eine werde. Noch ist dies jedoch streng genommen nicht geschehen. Noch heutzutage stehen die Grossen der ethischen Forschung gegen einander wie Führer von Gruppen verwandter Gefühls- und Phantasie-Typen.

In Bezug auf Inhalt, wie auf Grundlage, wird gestritten. In Bezug auf Inhalt gehen die Ethiker auseinander bis zum Nietzschianismus und zum Sozialismus.

In Bezug auf Grundlage gibt es alle möglichen Auffassungen. Eine sieht in der Moral ausschliesslich den Ausdruck der Bedürfnisse der Gemeinschaft, eine andere eben so aussliesslich den Ausdruck des Strebens nach individueller Vollkommenheit. (Sozial-Ethik und Individual-Ethik). Nach der einen Richtung ist das moralisch Gute das für Gemeinschaft und Staat Nützliche, nach der anderen deckt es sich niemals mit dem Begriffe des Nützlichen.

Ungeachtet dieses Kampfes, besteht heutzutage die Hoffnung, dass die Ethik reine Fach-Wissenschaft werden könne.

Durch die Idee der sozialen Nützlichkeits-Ethik wurde diese Hoffnung gestärkt; denn es war offenbar, dass das für die Gemeinschaft Nützliche annähernd wissenschaftlich bestimmt werden könnte, besonders nachdem die schlaue Formel von der grösstmöglichen Glücks-Summe der Meisten gefunden war.

Die Gleichstellung der Begriffe »Nützlich« und moralisch »Gut« hat aber der Kritik gegenüber nicht stand halten können. Im moralischen

Bewusstsein birgt sich unleugbar viel Anderes als die blosse Idee des Nützlichen.

Dieses Vielfache und Bunte, das sich im ethischen Bewusstsein birgt, kommt in den kämpfenden Moralsystemen zum Ausdruck, und zwar so, dass verschiedene Systeme verschiedenen Seiten der moralischen Erlebnisse entsprechen.

Ich teile nicht so unbedingt die Überzeugung, dass die Ethik recht bald ein einziges System exakter Wissenschaft werden kann.

Bis vor Kurzem ist sie immer in Verbindung mit einer oder anderen Metaphysik oder Religion aufgetreten, oder ist einfach von der Metaphysik diktiert worden. Solche Verbindung hat sie in hohen Masse unter fremde und unberechtigte Herrschaft gebracht. Es ist erfreulich zu sehen, wie sämtliche modernen Ethiker sich bemühen, die Ethik aus solcher Heteronomie loszulösen, und auf eigene Füsse zu stellen. Aber bei diesen erfreulichen Bestrebungen gibt es doch auch viel Schwanken und Unsicherheit. Man trifft Ethiker, die mit starken Worten versichern, jetzt sei die Zeit der Heteronomie und der babylonischen Gefangenschaft zu Ende[1], die Ethik sei aus der Finsternis des metaphysischen Gefängnisses herausgetreten, um als selbstherrliche Königin im Tageslichte der positiven Wissenschaft einherzuschreiten. Da bleibt es aber bei solcher herrlichen Einleitung zur autonomen Ethik. Was weiter folgt, schwankt und wackelt: das Dunkel des Mittelalters soll vorbei sein; es scheint aber, als ob solche Verfasser ihre Augen noch nicht an das Licht der positiven Wissenschaften gewöhnt haben; vom neuen Lichte geblendet, taumeln sie ein bischen mit ihrer Königin umher. Ich denke besonders an die, die den Begriff der Moral aus dem des Lebens herleiten oder mit »den Gesetzen des Lebens« vermengen wollen. Man kann Alles aus Allem herleiten, das ist aber die Gewohnheit des finsteren Gewölbes, das ist nicht Klarheit.

Fast überall ist in der neueren Ethik eine Spur erkennbar von diesem Schwanken des Überganges vom metaphysischen Gefängnis zur Autonomie der positiven Wissenschaft. Ist das aber nur so ein Übergangs-Zustand? Oder gibt es in der Ethik vielleicht am Ende doch etwas, das sich sträubt, rein exaktes Wissen zu werden?

Diese recht wesentliche Frage will ich vorläufig noch aufschieben. Zuerst will ich eine Hilfswissenschaft oder eine Bedingung der wissenschaftlichen Ethik vorführen: Wenn eine wissenschaftliche Ethik möglich sein soll, muss eine psychologische Analyse des moralischen Bewusstseins zunächst ausführbar sein.

---

[1] Man vergleiche z. B. Giovani Vidari: Problemi generali di Etica, Milano 1901.

Es liegt aber auch auf der Hand, dass sie es ist. Die psychologische Analyse muss von jedweder metaphysischen oder philosophischen Annahme unabhängig sein können.

Erstes Kapitel.

Was heisst Moral?

Wir können also zunächst zwischen der gewöhnlichen Moral und der wissenschaftlichen Ethik unterscheiden. Wesentlicher aber ist die Unterscheidung zweier, ganz heterogener Moral-Begriffe, die im gewöhnlichen Leben Kurs haben.

Was ist unter dem Wort Moral zu verstehen? In der Regel werden wohl darunter die menschlichen Handlungen verstanden, insofern sie besonders gut oder besonders schlecht sind.

Das ist unleugbar guter Sprachgebrauch; es ist aber doch noch recht unklar, und der Moralpsychologie hat es gerade grossen Schaden gebracht, dass dieser unklare Moralbegriff so vielfach der Analyse zu Grunde gelegt wird. Dadurch ist viel Moralpsychologie zur Analyse der Motive des menschlichen Handelns geworden. Man hat z. B. die Frage gestellt, wie man dazu kommt, eine gute Handlung zu vollführen, und glaubt, die Antwort sei Moralpsychologie. Oder man fragt, wie sind denn überhaupt einige Menschen dazu gekommen, gut zu sein? Die ganze Fragestellung ist dabei verfehlt, und vor allem verfrüht. Man kann überhaupt an die Beantwortung dieser Frage nicht herantreten, ehe man sich nicht klar gemacht hat, in welchem Sinne einige Handlungen schlecht sind, andere gut. Der Gemeinplatz, dass die Handlungsweise eines Menschen seine Moral ausmacht, bedarf der Erläuterung.

Wenn eine Fabrik einen Ozeandampfer nach Mass und Zahlenberechnungen fertigstellt, so bezeichnet dies eine grosse Menge von lauter Handlungen und Handlungsweisen. Nur sehr wenige davon kommen jedoch unter den Gesichtspunkt des Unmoralischen oder des Gegenteils.

Also nicht die Handlungsweise an sich gehört zur Moral, sondern nur insofern sie gut oder schlecht ist.

Mit einer Wendung Platos könnte man sagen: Nur in Bezug auf das, was in ihr moralisch ist, ist die Handlung moralisch.

Vollständige Klarheit bringt aber auch diese Wendung nicht.

Die Handlung kann offenbar nur dadurch als gut oder schlecht aufgefasst werden, dass sie durch Gefühls-Urteile gewertet wird.

Diese Gefühls-Urteile machen zusammen das aus, was wir als das moralische Bewusstsein bezeichnen.

Die moralischen Gefühls-Urteile, die sich auf menschliche Handlungen beziehen, bilden den Gegenstand der Moralpsychologie.

In dieser Hinsicht steht es um das Gute und Schlechte nicht anders, als um das ästhetisch Schöne und Hässliche.

Die Tanne ist ein schöner Baum. Wenn ich aber die Gesetze der Schönheit kennen lernen will, wende ich mich nicht an den Botaniker und frage ihn, welches sind denn die Gesetze der Entwicklung der Pflanzen, der Bäume, der Tannen? Er würde mir vielleicht sagen, dass diese besondere Tanne so besonders prachtvoll sei, weil in diesem Parke jährlich gut gedüngt wird. Ich könnte aber daraus nicht schliessen, dass der Begriff der Schönheit sich in den des Düngers analysieren liesse: Weil nämlich die Schönheit der Pflanzen nicht auf dem Düngen beruht, sondern auf den Gefühls-Urteilen der Menschen, oder allgemeiner, der Urteils-Subjekte.

So ist denn die Wissenschaft der Aesthetik, auch wenn sie die Schönheit der Pflanzen ins Auge fasst, von den botanischen Wissenschaften unabhängig. Genau so steht es um die Moral-Analyse. Die menschliche Handlungsweise ist unser Baum, der schön oder hässlich, gut oder schlecht sein kann.

Das Studium aber, wie die Menschen zu ihrer Handlungsweise gekommen sind, ist nicht Moral-Psychologie; sondern diese bildet das Studium der Gefühls-Urteile, durch welche die Handlungen ihren moralischen Charakter erhalten, das Studium des moralischen Bewusstseins.

Wie der Baum nichts Anderes ist, als ein Schönheits-Objekt, so ist die Handlung nur Objekt der moralischen Wertung. Das Subjekt der Wertung ist Gegenstand der Moralpsychologie.

Zweites Kapitel.

Das Rätsel der Moral.

Wie nun die Moral auch sonst zu bestimmen sei, so viel steht fest, dass sie in einer Kritik besteht, die sich an menschlichen Handlungen betätigt, oder wenn man will, in Forderungen, die an die Handlungen gestellt werden.

Noch Eines, und zwar etwas recht Merkwürdiges, darf hier gleich hinzugefügt werden: dass nämlich die menschliche Natur durch das moralische Urteil im allgemeinen sich selbst zu verurteilen scheint.

Je höher ein Mensch in moralischer Hinsicht entwickelt ist, um so weniger ist er mit seinem eigenen Charakter zufrieden, um so entschiedener verlangt er von sich selbst Eigenschaften, die er noch nicht besitzt, oder von denen nur die ersten Keime in ihm entwickelt sind. Darin liegt die Ursache, dass die Moralwissenschaft zu allen Zeiten eine ernste Lehre gewesen ist, und ihr Gegenstand oft so wenig ermunternd. Eine »fröhliche Wissenschaft« hat sie nie recht werden können.

Man hat uns vorgeworfen, dass dies eben der Fehler der Ethiker und der Philosophen sei: Die schwermütigen Grübler haben es nicht verstanden, eine fröhliche Wissenschaft zu gründen. Die Ursache liegt aber tiefer: nicht nur die wissenschaftliche Ethik, sondern die alltägliche Moral, hat ein ernstes Gesicht. Selbst ein grosser Künstler wie Friedrich Nietzsche wird schwerlich aus der Statue der Justizia eine medizeische Venus, oder gar eine tanzende Bacchantin herausbringen können.

Vielleicht hat man uns nicht mit Unrecht vorgeworfen, dass wir doch unsere Statue zu ernst, und fast ingrimmig geformt haben. Man hat gesagt, die Ethik war eine Wissenschaft, die vom Schlechten handelte, und nicht vom Guten — von der Schuld war immer die Rede, vom Verdienste wenig, die Verpflichtung wurde immer hervorgehoben, der gute Wille selten, die Verantwortlichkeit wurde immer in negativem Sinne gedeutet.

In diesem Vorwurfe mag viel Wahrheit liegen: man hat zu viel ethischen Pessimismus getrieben. Doch bleibt es annähernd wahr, das alte Wort: Das Herz des Menschen ist böse von seiner Jugend an. Die Lehre von der Erbsünde hat nicht ohne Grund so grossen Anklang in der Religion gefunden.

Ein kleines Kind fragte einst seine Mutter: wenn du mir verbietest, die Schimpfwörter zu gebrauchen, wozu dienen sie denn da? Sie dienen eben dazu, dem Hasse des Menschen gegen die Menschen-Natur Ausdruck zu geben.

Dies bleibt für uns die Hauptsache: der gröber auffassende Mensch verdammt die Natur des Andern, des Kameraden, und gibt seiner ethischen Weisheit in den Schimpfwörtern Ausdruck. Der feiner auffassende Mensch verdammt auch seine eigene Natur, oder verlangt von sich selbst Eigenschaften, die er nicht besitzt.

Kant hat nach dem Muster der Evangelien mit aller Entschiedenheit daran festgehalten, dass die moralische Kritik fordere, dass ich gegen Andere so handle, wie ich wünsche, dass diese gegen mich, oder allgemeiner, wie ich wünsche, dass Fremde untereinander sich benehmen. So ist eben die Sachlage bei der moralischen Kritik, und zwar nicht allein beim Altruismus und bei der Liebes-Moral, sondern auch beim entschiedensten Individualismus, wie dem Nietzsches. Wer den Egoismus moralisch gutheisst, billigt den Egoismus seines bittersten Gegners wie seinen eigenen. Wie dem auch sei, so ist es offenbar, dass mein moralisches Gewissen mir viele positive Aufgaben auferlegt, zu denen ich keine natürliche Neigung verspüre, und dass es umgekehrt fordert, dass ich mich vieler Sachen enthalte, selbst wenn ich zu solcher Enthaltung mich gar nicht unmittelbar getrieben fühle, im Gegenteil.

Wir stehen dem zentralen Problem und sozusagen dem Rätsel der Moral gegenüber, dem zu allen Zeiten sich erneuernden Kampf zwischen den natürlichen Trieben und der Pflicht.

Wie ist man dazu gekommen, die Natur selbst zu verurteilen, und gegen die Natur streitende Ideale aufzustellen?

Die Philosophie hat die Aufgabe, das Unerkannte zu erforschen, und das Unerklärte begreiflich zu machen; sie hat ungeheure Anstrengungen gemacht, um das Mysterium der Moral zu überwinden. Häufig haben es die Philosophen einfach geleugnet, oder sie haben versucht, es durch grosse Umgehungen zu besiegen, durch die man doch in das eigentliche moralische Gebiet eben nicht hat hineindringen können.

So war das Schicksal des *individuellen Evdaimonismus*, der den moralischen Kampf als einen Streit zwischen *den unmittelbaren Trieben und den dauerhaften Interessen des Individuums* auffasste.

Nach dieser Lehre richtet sich das Individuum nach den Forderungen der Gesellschaft, und der Anderen, ausschliesslich deshalb, weil auf die Dauer auch seine eigenen Interessen dadurch Vorteil finden. *Das gute Benehmen ist die Handlungsweise einer rein egoistischen Berechnung.* So aufgefasst würde die Moral gar kein Mysterium mehr enthalten, was vorteilhaft wäre. Und wir dürfen, um Gerechtigkeit zu üben, eingestehen, dass die Evdaimonisten mit Schärfe und Feinheit wesentliche Seiten des sozialen Lebens beschreiben. Nur ist es ein schwerer Übelstand, dass in all diesem Geschehen *keine Moral enthalten ist.* Das moralische Bewusstsein fordert zwar auch einen gewissen Egoismus der dauerhaften Interessen, und verdammt in demselben Urteil den übertriebenen Egoismus der momentanen Triebe. *Aber es fordert nie-*

mals, dass die altruistischen Handlungen auf egoistischer Berechnung sich gründen.

Der Evdaimonismus gibt uns gar kein Prinzip des moralischen Urteils. Man kann niemals behaupten, dass die Handlungen sich unterscheiden in zwei Gruppen, die nicht egoistischen, die moralisch schlecht sind, und die egoistischen, die das Moralisch-Gute darstellen. Im Gegenteil ist es recht offenbar, dass eine Handlung, die ausschliesslich auf evdaimonistischen Motiven beruht, mit den moralischen Motiven nichts zu tun hat. So ist der Evdaimonismus um das Gebiet der Moral einfach herumgegangen, ohne in das Mysterium wirklich hineinzudringen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem einfachen sozialen Utilitarismus.

In seinen reinsten Formen besagt er, dass die Moral nichts Anderes sei, als eine Funktion des Altruismus, als ein Ausdruck der Nächsten-Liebe und der Liebe zur Gesellschaft. Diese Theorie dringt in das Gebiet des Moral-Bewusstseins etwas tiefer hinein als der Evdaimonismus, erreicht aber immer noch nicht den Kern der Frage.

Es gibt in der Tat manche Fälle, in denen die Liebe auf moralische Gefühle bestimmend einwirkt, ganz besonders auf solche, durch die die Handlungen eines nicht geliebten Dritten als gut oder schlecht beurteilt werden. Die grösste Schwierigkeit unseres Problems liegt aber nicht da. Man darf mit Kant zugestehen, dass das Problem der Moral da anfängt, wo die Liebe aufhört. Es ist richtig, dass die Liebe die Haupt-Eigenschaft des moralischen Handelns ausmacht. Aber was geschieht? Meine moralische Kritik fordert von mir, dass ich eine kräftigere, und besonders eine weiter umspannende Liebe zeige, als die, welche in meinen unmittelbaren Trieben gegeben ist. Was ich mir selbst vorwerfe, was mir moralische Skrupel verursacht, ist eben das Fehlen der Sympathie-Gefühle, das Übergewicht des Egoismus. Es liegt auf der Hand, dass das moralische Gewissen nicht identisch sein kann mit der Liebe, deren Fehlen es eben verurteilt. Dies ist das Problem der Moral.

Man muss sogar zugeben, dass es verhältnismässig selten geschieht, dass die Nächstenliebe in direkter Weise die moralischen Gefühle, oder gar das sogenannte moralisch korrekte Benehmen der Gesellschaft gegenüber, bestimmt.

In letzterer Hinsicht darf man vielmehr behaupten, dass die Reihe der sozialen Phänomene, die dem Altruismus entsprechen, viel geringere Bedeutung haben als die sozialen Vorkommnisse, die der Individual-Evdaimonismus beschreibt.

Aus diesen und anderen Gründen haben bedeutende Ethiker, wie Harald Höffding, sich nicht entschliessen können, die Moral in den Altruismus aufgehen zu lassen. Insofern tut er unbedingt recht; seine eigene Lösung aber reicht nicht hin.

Der soziale Utilitarismus geht demnach, in ähnlicher Weise wie der Evdaimonismus, um das Mysterium der Moral herum, ohne in seinen Kern, das Problem der absoluten Pflicht, hineinzudringen.

Drittes Kapitel.

Gut oder Nützlich?

In den beiden eben erwähnten Moral-Systemen, dem des Evdaimonismus, und dem des sozialen Utilitarismus, spielt die Idee des Nützlichen eine Haupt-Rolle.

Beide sprechen, in verschiedenem Sinne, den Satz aus, dass was am nützlichsten ist, das ist auch das Beste. Der Satz scheint zunächst nur ein ethischer Ratschlag zu sein, und dürfte als solcher, wie die Systeme selbst, in die wissenschaftliche Ethik gehören, und uns hier nicht stören, wo wir noch mit der Psychologie beschäftigt sind.

Die Sache liegt aber anders, da in den genannten Systemen die psychologische Voraussetzung gemacht wird, dass Nützlich und Gut identische Begriffe seien, dass das Nützliche eben als solches gut sei. Diese Voraussetzung darf schon hier geprüft werden.

Ist das Gefühl für das moralisch Gute und Richtige das selbe wie das Gefühl für das dem Individium oder der Gesellschaft Nützliche? Offenbar nicht. Wenigstens dürfte gleich ein Vorbehalt notwendig sein:

Nicht alle Handlungen, die als nützlich uns erfreuen, sind deshalb Gegenstand moralischer Beurteilung und Bewunderung, sondern höchstens gewisse Gruppen des nützlichen Handelns. Aber auch so kann keine noch so begrenzte Identifikation erzielt werden. Das moralisch Gute ist nur ein Teil des Guten im allgemeinen, wie das moralische Übel nur einen Teil der denkbaren Übel aumacht.

Nur darf man nicht vergessen, dass das Nützliche als soches niemals gut ist, wie das Unnütze als solches niemals ein Übel ist. Man erlaube mir die Sachlage an dem sinnlich Guten zu erläutern. Die Parallele ist vollständig stichhaltig, und deshalb erläuternd. Ich sei durch eine Krankheit körperlich ermüdet. Ich mache die Voraussetzung, dass

eine Tasse kräftige Schokolade gut schmeckt: »Schokolade ist gut«. Nun kommt jemand und sagt: »Schokolade ist für Sie nützlich«, und er hat die Wahrheit gesprochen. Da hat es nun den Anschein, als ob das Nützliche gut sei, und auch das Gute nützlich. Um aber jede logische Verwirrung zu verhüten, kommt glücklicherweise der Arzt und verordnet einen China-Dekokt. »Der ist für Sie nützlich!« Auch er hat Wahrheit gesprochen. Dies letzte Nützliche war aber nicht gut, sondern schmeckte so schlecht wie nur irgend möglich. An diesem Beispiel springt das psychologische Gesetz ohne weiteres in die Augen. Das Nützliche ist als solches niemals gut. Wenn etwas, was nützlich ist, zugleich gut ist, ist dies eine glückliche Verbindung von *zwei* Eigenschaften. Dieser Satz gilt durch Definition, und ist nicht nur auf das sinnlich Gute, sondern auf alle Arten des positiv Gewerteten anwendbar. Sinnlich angenehm, ästhetisch schön, und moralisch gut, sind verschiedene Arten des direkt Gewerteten, der unmittelbaren Werte. *»Nützlich« ist der sprachliche Ausdruck für das, was indirekten Wert hat. Das Nützliche hat als solches keinen direkten Wert.*

Wir können das Verhältnis so ausdrücken, dass eine Sache, *die durch Erlebnis als gut empfunden wird, direkten Wert hat.* Das bezieht sich auf Vorstellungen genau so wie auf Empfindungen. *Das Nützliche hat seinen ganzen Wert durch Hypothese,* d. h. durch Vorstellung von Erlebnissen, die später folgen sollen. Das Nützliche ist das, was selbst als neutrale Ursache irgend eines direkten Wertes gedacht wird. *Die Ursache wird nützlich genannt, weil die Folgen gut sind.*

Gegen die obige Analyse kann die Biologie scheinbar einen Einwand erheben. Unser Beispiel von der Chinin-Mixtur, sagt man, ist pathologisch, und nicht normal. Normal ist vielmehr der Fall mit der Schokolade: Was einem Organismus nützlich ist, erscheint ihm auch als gut. So werden von allen Tieren die Nährmittel als gute Sachen gesucht. Die Giftstoffe als übelschmeckend und übelriechend vermieden. Der Kampf für das Leben gestaltet sich im ganzen Tierreich als ein Kampf um die guten Sachen, ein Kampf um die Werte. Diese richtige Beobachtung ist aber biologischer Natur, und stört nicht unsere obige psychologische Analyse. Die Analyse muss eben so sehr auf die pathologischen wie die normalen Fälle anwendbar sein. Oder schärfer ausgedrückt: in der vorgeführten Beobachtung ist der Begriff »*Nützlich*« von dem beobachtenden Biologen *eingeführt*; die Werte erscheinen den Tieren selbst, besonders in den niederen Tierklassen, niemals als Nutz-Werte, sondern einfach als etwas Gutes, als angenehme Sachen, direkte Werte. Bei den niederen Tieren fällt

das Gute praktisch meistens mit dem Nützlichen zusammen, und stellt sich dem Subjekte ausschliesslich als etwas Gutes dar, nicht als etwas Nützliches. Je höher die Nerven-Organisation entwickelt ist, je verwickelter das seelische System, um so häufiger und entschiedener können die Gebiete des Guten und des Nützlichen auseinandergehen. Auf alle Fälle ist es klar, dass das Nützliche als solches nicht etwas Gutes ist, sondern nur eine Ursache des Guten.

Die moralisch beurteilten Handlungen sind zweierlei: die guten und die schlechten, oder sagen wir vorläufig: die wertvollen und die wertstreitigen.

Nun hat man sich die Frage gestellt: wie kann eine Handlung wertvoll sein? An sich, als direkter Wert? Oder nur indirekt, durch ihre Folgen, durch Nutzen?

Zunächst schien die Moralphilosophie durch eine solche Frage auf den Nützlichkeits-Begriff angewiesen. Denn wenn ich eine Handlung anschaue oder sie mir vorstelle, dann hat sie scheinbar keinen anderen direkten Wert als den ästhetischen der Bewegungen; von diesem Wert abgesehen ist die Handlung an sich wertlos oder neutral, und erhält erst durch ihre Wirkungen einen Wert, also nur einen Nutz-Wert.

Ganz ähnlich steht es mit den eigenen Handlungen: ich empfinde auch bei diesen einen direkten Wert, nämlich die Freude der Muskel-Bewegung, diese gehört aber nicht in das Gebiet der Moral. Und von diesem und dem ästhetischen Werte abgesehen, scheint die Handlung nur durch ihre Folgen Wert zu haben, das heisst aber einfach nützlich oder schädlich zu sein.

Man sollte nach dieser Überlegung zunächst erwarten, dass im Gebiete der Moral die Idee des Guten nicht anwendbar wäre. Im Gebiete der sinnlichen Gefühle gibt es den Begriff des Guten, das sich vom Nützlichen definitionsgemäss unterscheidet. Im Gebiete des ästhetisch Schönen genau ebenso. Im Gebiete der Moral, sollte man erwarten, gibt es das Gute nicht, sondern nur das Nützliche.

So stark diese Folgerung dem Sprachgebrauche zuwider läuft, so ist sie doch vom Individual-Evdaimonismus einfach angenommen worden. Und der strengste Sozialutilitarismus lässt das Wort von dem Guten nur eben in dem Sinne gelten, dass das Gute ein Sonderfall des Nützlichen sei, weil es das für die Gesamtheit Nützliche bedeuten soll. Die Handlung, die für mich allein nützlich ist, wird nur als nützlich bezeichnet. Diejenige, welche das Wohl der Gesamtheit fördert, wird insofern als gut aufgefasst und bezeichnet. In der Moral würde demnach das Gute nur ein besonderer Gesichtspunkt für das Nützliche sein. Freilich ein sehr

eigenartiger Gesichtspunkt. Es haften dem Begriffe des für die Gesamtheit Nützlichen grosse Schwierigkeiten an, weil derjenige, der den Nutzen haben soll, auch die angenehmen Folgen muss werten können. Die Gesamtheit ist aber nicht ein Subjekt, und kann nicht werten. Es hat sich in Bezug auf die Gesellschaft in der Wissenschaft viel Aberglaube geltend gemacht, als ob die Gesellschaft Bewusstsein hätte. Diese Begriffsverwechslung werde ich indessen später analysieren. Vorläufig weise ich nur darauf hin, dass der Begriff des für Viele oder für die Meisten Nützlichen kein so ganz fester, klarer und fertiger Begriff ist, und schon deshalb in der Moral nicht eine so ausschliessliche Rolle gespielt hat, wie die Utilitarier annehmen, wenn er auch recht tief in die ethischen Begriffsbildungen eingegriffen hat.

Die ganze Schlussfolgerung, die auf relative Identifikation des Nützlichen und des ethisch Guten hinausläuft, ist aber verfehlt. Die Handlung wird wirklich »an sich« und als blosse Vorstellung gewertet, und diese Wertung ist von den Folgen der Handlung sogar wesentlich unabhängig; und richtet sich statt dessen nach ihren *Motiven*.

Die Folgen der Handlung können gut sein, d. h. angenehm, aber nicht *moralisch* gut. *Moralisch gut ist nur die Gesinnung dessen, der da handelt.*

Die Utilitarier sind teilweise so weit gegangen, sogar zu sagen, das Gute sei zunächst eine Eigenschaft der Folgen der Handlung, die erst nachträglich auf die Handlung selbst übertragen wurde. Das gilt aber vom Guten im Sinne des Angenehmen, und ist so recht die Psychogenesis des Begriffes des Nützlichen. *Moralisch gut sind aber die Folgen der Handlungen niemals gewesen. So lange nur die Folgen der Handlungen beurteilt werden, ist noch kein einziges Moral-Gefühl erlebt.* Streng genommen ist *die Handlung* nur in dem Sinne ethisch, dass *der Handelnde* als moralisch gut aufgefasst wird.

Die Hauptrichtungen der moralischen Gefühle sind zweierlei: die der *Indignation*, und die der *Bewunderung*. Es gehört nur eine leichte Selbstbeobachtung dazu, um sich zu sagen, dass die Indignation keinen utilitarischen Inhalt hat. Sie sagt nicht aus: Dieser Mensch ist schädlich, oder gar, dieser Mensch ist unnütz, sondern einfach, er ist böse.

Dies wird von Allen ohne weiteres zugegeben, die scharf zu unterscheiden verstehen, zwischen dem, was im moralischen Bewusstsein aktuell enthalten ist, und dem, was zu seiner Entwickelung hat beitragen können. Das Gefühl für dasjenige, was der Gesellschaft, oder einer Vielheit schädlich ist, hat zweifelsohne in bedeutendem Masse dazu beigetragen, die moralische Indignation zu entwickeln. Aber auch in diesem Falle *ist die*

Indignation ein neues, ganz selbständiges Gefühl, das zum Schädlichkeitsgefühl hinzutritt, und von diesem sich radikal unterscheidet.

Das Gefühl, dass eine Handlung niederträchtig ist, ist durchaus von dem andern, dass sie schädlich ist, verschieden.

Was von den negativen Moral-Gefühlen gilt, hat genau ebenso auf die positiven Anwendung. Moralische Bewunderung besagt nicht: der Mensch war nützlich für dich, für mich, oder für viele, — sondern: der hat schön gehandelt.

Dies Neue und Spezifische, das durch die zwei Formen des Moralgefühls, durch die Indignation und die moralische Billigung, zur sonstigen Handlungswertung hinzukommt, bildet den Gegenstand unserer Analyse.

Viertes Kapitel.

Das fremde Wollen.

Besteht also darüber kein Zweifel, dass die moralischen Forderungen spezifische Eigenart haben, und an die Gesinnung gerichtet werden, so wird es förderlich sein, ganz allgemein anzugeben, was von den Motiven einer Handlung ethisch gefordert wird.

Arthur Schopenhauer sagt, der Inhalt der ethischen Forderung sei das Mitleid. Wer da handelt, muss durch Mitleid mit den anderen Menschen bestimmt werden; sonst wird er verurteilt. Das ist nicht schlecht gedacht, und nicht übel gesagt. Von anderer Seite sagt man: Die Moral ist die Liebe. Was ist das grösste Gebot des Gesetzes? Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Durch die Liebe zum Nächsten sollen die Handlungen bestimmt werden.

Das ist ein hohes Ideal. Die Utilitarier haben mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die alltägliche moralische Kritik nicht so hoch einsetzt, und nicht so viel fordert: deine Eigenliebe bleibt doch immer das Erste; aber darnach, in zweiter Linie, sollst du auch für die Anderen und für die Gesellschaft etwas Liebe übrig haben! Der Evdaimonismus dagegen sagt: wir sind freilich alle von Natur Egoisten, die den eigenen Vorteil suchen. Die Moral gebietet aber, dass wir nicht dumme Egoisten sein sollen, sondern vernünftige und kluge, die wirklichen, dauerhaften eigenen Vorteil aus den Handlungen herausbringen. Das scheint auf den ersten Anblick schlechte Moral zu sein, ist aber doch, auch dies, Moral. Und zwar keine schlechte. Auch in die idealsten Moralsysteme werden einige Züge des Evdaimonismus eingehen müssen. Wer den

Genuss des Augenblickes allzu eifrig sucht, und dabei sein künftiges Glück zerstört, handelt übel. Von jeder guten Handlung wird gefordert, dass sie nicht darauf abziele, Unglück anzurichten, oder gar, dass der Handelnde positiv darauf bedacht sein soll, Unglück zu verhüten. Ob eigenes Unglück, oder das Anderer, kommt auf die Umstände an.

Nicht das ist die Frage, ob die Handlung Schaden bringt oder nicht, sondern ob sie hat Schaden bringen wollen, — beziehungsweise ob sie dem Schaden hat entgehen wollen.

Der Gegenstand des moralischen Urteils ist demnach das Wollen.

Die ganze Eigenart der Moral lässt sich in folgendem Satze ausdrücken:

Die Moral ist ein System von Gefühlen, die sich auf den Willen beziehen.

Nicht als Nützlichkeitsfolgen, nicht als Bewegungserscheinungen, nicht als Muskelempfindungen werden die Handlungen gewertet, sondern als Willensakte. Nicht die sichtbare Handlung beurteilt die Moral, sondern ausschliesslich die unsichtbare. Den inneren Vorgang des Wählens. Dieser ist das Moralobjekt.

Damit hängt es zusammen, dass die Prädikate Gut und Böse bald auf die Handlung, bald auf die Person angewendet werden, ohne ihren spezifischen moralischen Sinn zu wechseln. Was beurteilt wird, bleibt dabei immer dasselbe, nämlich das Wollen.

Die unsichtbare Handlung! Es bildet eine Schwierigkeit der Moralanalyse, dass das Moralobjekt etwas Unsichtbares und Unerlebbares ist, und nur durch Hypothese sich denken lässt. Dem ist aber nicht abzuhelfen. Nur die eigenen Willenshandlungen sind direkt erlebbar.

In dieser Hinsicht besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen der moralischen Beurteilung der eigenen Willensakte, und der Anderer.

Dass Andere wünschen, wählen und wollen, kann Ich niemals erleben. Streng genommen, kann ich es gar nicht wissen, wie ich überhaupt in mathematischem Sinne nicht wissen kann, dass Andere irgend welche geistige Erlebnisse haben, etwas empfinden, und denken.

Dass auch Andere etwas erleben, habe ich an anderer Stelle als eine Hypothese bezeichnet[1]. Mir ist vorgeworfen worden, dass das Wort Hypothese nur solchen Aussagen gilt, denen man kein absolutes Vertrauen schenkt, während wir dagegen alle schon in der Wiege von den Erlebnissen Anderer überzeugt sind. Auf das Wort kommt es in der Wissenschaft weniger an, sondern vielmehr darauf, dass der Begriff kristallklar sei.

[1] Man vergleiche das Buch: Zur psycholog. Analyse der Welt, bei J. A. Barth, Leipzig, sowie den Vortrag Les Hypothèses comme Base des Abstractions, Comptes Rendus du 2me Congrès de Philosophie, 1905, u. anderes.

Ich habe auch vorgeschlagen, solche fundamentalen Hypothesen, durch die der Kreis der möglichen Erlebnisse in absoluter Weise überschritten wird, als Projektionen zu bezeichnen.

Das Wichtigste dabei bleibt, dass man über die Sachlage im Klaren ist; dass die sogenannte »Tatsache« der Empfindungen, der Vorstellungen und der Gemütsregungen Anderer, immer nur geglaubt, und niemals erlebt werden kann. Auf solche hypothetische Annahme, dass Andere wünschen und wollen, ist das Moralurteil gerichtet. Anders steht freilich die Sache, wenn ich meine eigenen Handlungen moralisch werte, und mich so der Reue oder dem Stolze hingebe. Da diese zwei Gefühlspaare — Bewunderung und Indignation auf der einen Seite, Reue und Stolz auf der anderen, — so verschieden sind durch den Character ihrer Objekte, ist es wichtig, sie in der Analyse auseinanderzuhalten.

Freilich sagten wir, die moralische Kritik fordere, dass ich gegen Andere so handle, wie ich von diesen verlange, dass sie gegen mich sich zeigen. Dies war aber nicht Definition, und ist auch in der Erfahrung nicht ohne weiteres festzustellen. Es ist vielleicht ein Ideal, das aus der Definition des moralischen Gefühls abzuleiten ist, aber mit der Idee der Wertung des Wollens ist es eben deshalb noch nicht gegeben, weil eigenes Wollen und Wollen Anderer zwei sehr verschiedene Sachen sind, das Eine Erlebnis, das Andere Projektion (oder Hypothese).

Zunächst scheint es denkbar und wahrscheinlich, dass die Wertung der Handlungen Anderer bestimmt sei durch ganz andere Gruppen von Gefühlen und Neigungen, als die, welche tätig sind, wenn ich meine eigenen Handlungen beurteile; vollends verschieden von beiden wird wohl sein die Gruppe von Gefühlen, die im aktiven Leben meine eigenen Handlungen direkt bestimmen.

Im letzteren Punkte stimmt die Erfahrung der Jahrhunderte mit uns überein: Die Moral wird einer zweiten, höheren Natur zugeschrieben, deren Aufgabe es eben ist, diejenige erste, niedrige Natur zu verurteilen, die die eigenen Handlungen direkt bestimmt. Hier handelt es sich also offenbar um verschiedene Gruppen von Neigungen. Aber auch die Wertung der Handlungen Anderer und die der eigenen werden naturgemäss von verschiedenen Gefühlen bestimmt.

Die eigenen Willenshandlungen bilden das einzige direkt erlebbare Moralobjekt. Man denkt deshalb vielleicht, es sei natürlich, die Moralanalyse bei der Wertung des eigenen Ich einsetzen zu lassen. Das wird aber doch nicht praktisch sein, und zwar aus Rücksicht auf die tatsächliche Moral-Entwickelung, die gewiss nicht da angefangen hat.

Ich glaube, dass die Kritik der Anderen in der Moral das Erste gewesen ist, und dass die Selbstkritik sich erst später an dieser herangebildet hat. Damit hängt es zusammen, dass die Moral nicht zunächst den Egoismus, sondern zunächst den Altruismus gefordert hat. Andere werden in Bezug auf die evdaimonistischen Forderungen an das Selbst entgegengesetzter Ansicht sein, und werden demnach die Behandlung anders anordnen. Ich halte aber die Kritik Anderer für das Erste.

Die Bedingung für diese ist aber, dass man die Anderen durch Hypothese (Projektion) für beseelte Wesen hält, und bei ihnen Wünschen, Wollen und Wählen voraussetzt.

Die Handlungen Anderer sind als Bewegungserscheinungen nicht Hypothese, sondern Erlebnis. Ebenso die angenehmen oder schädlichen Folgen dieser Handlungen. Mit der Wertung aller dieser Erlebnisse ist aber noch kein moralisches Urteil gefällt. Dies setzt erst ein, nachdem die feste Überzeugung sich gebildet hat, dass der Andere seine Handlung gewollt hat, wie ich meine eigenen Handlungen selbst will.

Wenn der Andere mir schwere Leiden verursacht, und dies gewollt hat, wird er unwillkürlich als böse gewertet. Dies halte ich für eine Tatsache der inneren Erfahrung. Wenn der Leser zweifelt, denke er sich doch einmal einigen Missetätern ausgesetzt, die ihm im Walde dreihundert Mark geraubt haben, und ihn obendrein ordentlich und andauernd durchprügeln, weil er nicht mehr hatte. Er wird gewiss dem Urteil: »Schlechte Menschen« beistimmen. Wenn aber so die negativen Gefühle von den unangenehmen Erlebnissen auf den *vorgestellten Willen* des Anderen übertragen werden, setzt dies voraus, dass zwischen dem Willen und der Handlung eine intime Verbindung angenommen worden ist, und zwar so, *dass die Handlung als notwendige Folge des Willens, der Wille als Ursache der Handlung gedacht wird.*

So ist es aber auch von Anfang an gewesen; denn *nur so ist überhaupt das Seelenleben Anderer angenommen worden, durch Projektion, als Ursache der Bewegungen und der Handlungen,* und nach Analogie der eigenen Vorstellungen und Willensakte, die als Ursache der eigenen Handlungen erlebt werden. Mein eigenes Wollen bringt meine Handlung hervor. Deshalb erhält es leicht den selben Gefühlston, der an der Handlung und an ihren Folgen haftet. (Hedonistische Selbstkritik.) *Nach dieser Analogie nehme ich an, dass das Wollen des Andern seine Handlung hervorgebracht hat.*

In diesem Sinne ist er für seine Handlung verantwortlich, d. h. erhält sein Wollen für mich denselben Gefühlston (von gut oder schlecht), der an den von diesem Wollen bewirkten Handlungen und ihren Folgen haftet.

Das aktive, wirkende, hervorbringende Wollen ist bei dem Ich tatsächliches Erlebnis, bei dem Anderen ist es Hypothese, und mit dieser Hypothese ist erst die moralische Wertung des Anderen möglich, mit ihr wird seine Verantwortlichkeit geschaffen.

Wenn das Wollen nicht wirkende Ursache wäre, würde es nicht als gut oder schlecht aufgefasst, nicht moralisch gewertet werden können. Wenn das Wollen als ein ausschliesslich intellektueller, passiver, wirkungsloser Zustand aufgefasst würde, würde ein Mensch sich gewiss nicht für das Wollen eines Anderen interessieren, sondern demselben gegenüber sich gleichgültig verhalten. Weil es als wirkende Ursache aufgefasst wird, wird es durch energische Gefühlsurteile gewertet.

Der Glaube an das Wollen als die wirkende Ursache der Handlung ist das erste Element der Moral.

Man wird mir vielleicht den Vorwurf machen, dass ich, gleich im Anfange meiner Analyse, eine umstrittene psychologische oder gar metaphysische Annahme als Bedingung des Moralbewusstseins einführe. Psychologen, die vielleicht nicht das Wollen als selbständige seelische Funktion anerkennen, oder solche, die dem Wollen als seelischer Aktualität keine physischen Wirkungen zuschreiben, dürfen keine Moralurteile fällen?

Man beachte aber, dass die Moral nicht dem Boden der Metaphysik, und besonders nicht dem des mechanischen Materialismus entwachsen ist, sondern dem der einfachsten Populärphilosophie. Auf diesem Boden ist das Moralbewusstsein so gut befestigt, dass der mechanische Materialismus es nicht zerstört, oder zu zerstören versucht. Er lässt es einfach als psychologische Tatsache bestehen, und muss zugeben, dass die moralische Wertung so verfährt, als ob das Wollen wirkende Ursache der Handlungen wäre.

In ähnlicher Weise muss der psychophysische Parallelismus die Tatsache der Wertung auffassen und anerkennen. »Wenn der Andere mir Böses tun will, und mir wirklich Schaden zufügt, ist sein Wollen nicht die Ursache des von mir empfundenen Schmerzes, weil vom einen Bewusstsein zum andern kein Weg der seelischen Causalität führt, er wird aber von mir so gewertet, als ob sein Wollen die wirkende Ursache seiner Handlung gewesen wäre«.

Diese hoch gespannten Probleme von der metaphysischen Causalität stören das alltägliche Moralbewusstsein nicht, weil dieses an ganz elementären und populären Causalitätsbegriffen sich entwickelt hat.

Die Hypothese aber, dass das Wollen des Anderen in irgend einer Weise die wirkende Ursache seiner Handlung sei, ist bei dem Moral-Urteil unentbehrlich. Nur dürfen wir nicht vergessen, dass unsere Hypothese nicht mehr aussagt, als dass das Wollen des Anderen in demselben Grade und in der Weise Ursache seiner Handlung ist, wie mein eigenes Wollen die wirkende Ursache ist zu meinen Handlungen. Das Letztere ist nicht Hypothese, sondern einfaches und unleugbares Erlebnis.

Die metaphysisch umgeformten Causalbegriffe des Parallelismus greifen auch diese Ur-Thatsache der Causal-Erfahrung an, oder unterlegen sie höherer Deutung. Insofern dringt sie in das Gebiet der primitiven Moral-Hypothese gar nicht hinein, weil ja diese nur das Wollen Anderer zu gleichem Range, zu gleicher Aktivität mit dem des eigenen Wollen emporhebt.

Die Moral beruht darauf, dass die seelische Seite des Menschen, sein Bewusstsein, als etwas Selbständiges und Wirkendes aufgefasst wird.

Welches auch die Metaphysik sei, zu der man sich bekennt, muss man zugeben, dass die Moral so urteilt, als ob das Bewusstsein selbständige und wirkende Kraft wäre.

Dies ist eben die Linie, die zwischen utilitarischer und moralischer Wertung der Handlung die Scheide bildet. Sie ist die unumgängliche Voraussetzung der Moralwertung, bezieht sich aber nur auf das Verhältnis zwischen dem Wollen und der folgenden Handlung. Wenn dies ein Causalverhältnis ist, kann der Wille moralisch gewertet werden.

Fünftes Kapitel.

Wer ist für den Willen verantwortlich?

Ein sekundärer Moralschluss bezieht sich auf das Verhältnis zwischen dem Wollen und seinen ferneren Ursachen, sei es im Physischen, sei es im Geistigen.

Wenn die gewerteten Willen ihren selbständigen Wert behalten sollen, scheint es, als ob das Wollen nicht restlos aus Ursachen, die ihm selbst fremd sind, abgeleitet werden darf.

Wenn z. B. Einer sagt: »dein böser Wille ist mit deinem Charakter gegeben. Deinen Charakter hat dir aber der allmächtige Gott nach seinem Gutbefinden gegeben, und du kannst daran nichts ändern«, so scheint der spezifische Wert des Willens sich aufzulösen, und sich zurückzuziehen zu den ersten Ursachen.

Ebenso wenn ich sage: »Du warst freilich gegen mich böse und hitzig, das schwere Fieber hatte dich aber arg erschöpft, und dein Geisteszustand war die Folge der Krankheit, ich kann darin nicht deine eigene Schuld sehen«, so ist auch das Wollen zunächst moralisch gewertet, dieser Wert aber gleich darnach aufgelöst, in die Werte der Ursachen, und zwar in moralisch neutrale Werte, weil die Ursachen nicht wiederum Willen waren. Dasselbe findet statt, wenn man allgemeiner sagt: »das Wollen der Menschen ist durch die Physico-Chemie seiner Nerven vollauf bestimmt, er kann also daran nichts ändern, an seinem Charakter ist seine Blutmischung schuld, und nicht sein Bewusstsein«. Der moralische Wert des Wollens ist in die moralisch neutralen Werte seiner physischen Bedingungen aufgelöst. In anderem Sinne sagt man wieder: »an seinem Charakter ist der Mensch nicht selbst schuld, sondern seine Eltern und Grosseltern. In letzter Linie hat die Schuld der Adam mit dem Apfel, oder viel eher das ganze Tierreich, aus dem wir herstammen«. In allen diesen Fällen wird der Wert des Willens aufgelöst, und zurückgezogen, auf die Ursachen des Wollens. Der Wille verliert seine Verantwortlichkeit, durch die erschöpfende Analyse seiner Ursachen.

Der moralisch gewertete Wille muss also auch seinen Bedingungen gegenüber eine gewisse Selbständigkeit behaupten, der Wille ist etwas Selbständiges.

Ich bezeichne aber diesen Satz als einen sekundären Moralschluss, als eine Folgerung, die aus der Willens-Wertung häufig gezogen wird, nicht aber als erstes oder elementares Moral-Postulat, wie das vom Causalverhältnis zwischen Wollen und Handlung eines ist.

Die fundamentale Moral-Erscheinung ist die Wertung des Wollens, d. h. seine Verantwortlichkeit. Diese ist einfach mit der Tatsache des Moralbewusstseins gegeben. Welche Folgerungen daraus in Bezug auf die Selbständigkeit des Wollens gezogen werden können, lässt sich noch lange abhandeln.

Einerseits liesse sich, von solchen deterministischen Überlegungen heraus die metaphysische Berechtigung des Moralbewusstseins einfach leugnen. Der Mensch habe, metaphysisch geredet, gar keine Verantwortlichkeit. Desungeachtet bleibt die Analyse des empirischen Moralbewusstseins genau und unverändert dieselbe.

Anderseits lässt es sich auch denken, dass der Wille in seine notwendigen Bedingungen aufgelöst wird, ohne dass sein spezifischer Wert der Auflösung anheimgegeben wird. So sagen z. B. gewisse Religionen, dass der Geist der Menschen zum Teil vom bösen Teufel herrühre: dieser Teufel, der uns verdorben hat, ist böse, aber auch wir, die wir nur

verdorben sind, sind böse. Oder die Deszendenz-Lehre: der Charkater des Menschen ist die Schuld aller seiner Vorfahren. So sind denn die Vorfahren schuldig, und zu verurteilen, aber nicht sie allein, sondern auch der Mensch, das letzte Glied. Er hat seinen Charakter nur von seinen Vorfahren, aber er hat ihn eben, und ist genau so böse, hat genau so viel Schuld, wie sein Charakter schlecht ist.

Durch das Moralgefühl wird so auf alle Fälle das Wollen von seinen Bedingungen losgetrennt und selbständig beurteilt.

Diese relative Isolation des gewerteten Wollens hat bekanntlich zum grossen Problem der Willensfreiheit geführt.

Ich werde später auf dieses Problem zurückkommen. Am Anfange unserer Analyse genügt es, festzustellen, dass die Aktivität und causale Effektivität des Wollens den moralischen Elementarbegriff bildet, dass die Willensfreiheit dagegen ein sekundärer Begriff ist, mit umstrittenem Inhalt. Die Verantwortlichkeit des Wollens ist mit der ersten Spur des Moralbewusstseins unmittelbar gegeben; die Willensfreiheit ist sprachlicher Ausdruck für eine Reihe von Versuchen, diese Verantwortlichkeit weiter zu deuten.

Sechstes Kapitel.

Der Altruismus.

Ich muss vielleicht den Leser um Verzeihung bitten, dass ich die psychologische Analyse zum Teil in eine psychogenetische übergehen lasse; warum nicht nach dem Muster Immanuel Kants und anderer grosser Moral-Psychologen das Gebiet der Moral-Urteile ruhig weiter durchmustern, bis der ganze Tatbestand dem Leser vorgeführt wäre? Das Verständnis solcher Lektüre, wie z. B. Kants, ist aber gerade dadurch sehr erschwert, dass uns gar nicht gezeigt wird, wie der Mensch zur Moral hat kommen können. Dabei bleibt uns ein Eindruck, als ob das analysierte Gebiet viel reine Mystik enthielte, und die Erörterung der vorgeführten Analysen wird schwerer.

Ich will es deswegen nicht versuchen, die Analyse des aktuellen Moralbewusstseins von seiner Psychogenesis unabhängig weiterzuführen, sondern will die Elemente des Moralbewusstseins so vorführen, wie ich meine, dass sie in der sozialen Entwicklung aufgetreten sind, um so die einzelnen Elemente möglichst verständlich zu machen, sie in die grellste und hellste Causalbeleuchtung zu rücken.

Dabei werden wir immer an dem Grundsatz festhalten, die Eigenart der Moral nicht zu verdunkeln. Es ist uns ohne weiteres klar, dass eine Psychogenesis der Moral zu moralisch neutralen Elementen und Gefühlen hinaufsteigen muss, wir wollen aber niemals vergessen, dass die Moral selbst etwas von ihren Voraussetzungen Verschiedenes, etwas Spezifisches und Eigenartiges ist.

Von den elementaren moralischen Gefühlen habe ich vier hervorgehoben: die Indignation, die Bewunderung, die Reue und den Stolz. Man kann ja auch mehr spezielle nennen. Es darf gleich zugestanden werden, dass diese vier Gefühlsgruppen gleich ursprünglich sein können, und dass man demnach vielleicht beliebig bei der einen oder anderen Gruppe die Analyse einsetzen lassen kann.

Vielleicht ist aber die Gruppe des Stolzes die erste und ursprünglichste. Es ist denkbar, dass die Zufriedenheit mit der gelungenen Handlung sich mit dem Tätigkeitsgefühle unmittelbar zu dem moralischen Gefühle des Stolzes vereinigt, wie denn auch, dass das Wollen, das schlecht ausfällt, sich unmittelbar in Reue umsetzt. Da ich aber eine solche theoretische Annahme nicht beweisen kann, ziehe ich es vor, die Analyse bei den ganz offenbaren und evidenten Moralgefühlen der Indignation und der Bewunderung einsetzen zu lassen.

Die meisten Moralpsychologen sind darüber einig, dass der Altruismus den wichtigsten Inhalt der Moralforderungen ausmacht. So ist auch allgemein die erste Frage der Psychogenese: Wie ist der Altruismus und allgemeiner das Interesse an der Gemeinschaft entstanden? Es ist aber nicht sicher, dass die erste Forderung an die Ausübung des Altruismus sich auf altruistische Gefühle stützte. Das Gegenteil ist wahrscheinlicher. Wenn ich die Handlung eines Anderen beurteile, fordere ich in dem Sinne Altruismus von ihm, dass ich verlange, er müsse in seinem Wollen darauf bedacht sein, mir keinen Schaden zuzufügen. Bei solcher unmittelbaren, egozentrischen Kritik der Handlungen eines Zweiten wird ein gewisser Altruismus eben aus egoistischen Motiven gefordert: dieser Fall wird sich in der moralischen Kritik unausgesetzt wiederholen. An solchen Fällen kann unsere Analyse sehr zweckgemäss einsetzen, um so eher als diese Fälle recht klar und durchsichtig sind.

Derjenige Altruismus dagegen, von dem so viel als Urquelle der Moral gesprochen worden ist, ist kein klares und eindeutiges Phänomen.

Besonders kann man sich dabei zwei sehr verschiedene, wenn auch recht oft verbundene Sachen vorgestellten: der Altruismus bezeichnet entweder die Liebe, oder das Mitgefühl.

Dieselbe Zweideutigkeit haftet leider an dem Worte Sympathie, was um so schlimmer ist, als die »Sympathie-Gefühle« geradezu eine Art moralpsychologischen Grundbegriff ausmachen.

Im alltäglichen Sprachgebrauche ist die Sympathie die Liebe; wer mir sympathisch ist, den habe ich gern, den schätze ich hoch. Hochschätzen heisst aber moralisch werten, und die Liebe ist in diesem Sinne ein Teil des Moralbewusstseins. Wer in diesem Sinne dem Ursprung der Sympathie und des Altruismus nachgehen wollte, hätte zuerst den Ursprung der moralischen Kritik, der Bewunderung, der Hochschätzung, nachzuweisen.

So wenn der Altruismus im Sinne des überschwenglichen Ideales des Christentumes, z. B. des Evangeliums Johannes, aufgefasst wird. Aber auch wenn er im vollen Sinne des Utilitarismus, als Grundlage des vernünftigen Staates auftritt. Und nicht nur Hochachtung und Respekt für den Nächsten, also moralische Kritik, schliesst dieser Altruismus ein, sondern gewöhnlich auch ein Pflichtbewusstsein, das über die unmittelbare Liebe hinausreicht, also moralisches Gewissen. In zweifacher Weise schliesst denn dieser Altruismus das zu erklärende Moralbewusstsein schon in sich ein.

Von diesen Gefühlen der Pflicht sowie von denen der moralischen Hochachtung durchaus unterscheidbar ist die Gruppe der Gefühle des Mitleids und der Mitfreude. Eben diese Gefühle werden in der wissenschaftlichen Sprache meistens als Sympathie-Gefühle bezeichnet, und wir wollen diesen Gebrauch als praktisch und einfach festhalten. Wenn man die moralische Kritik aus dem Altruismus herleiten will, versteht man dann meistens auch den Altruismus in diesem enger begrenzten Sinne des Mitleids und der Sympathie. Man stellt sich dann die Aufgabe zu zeigen, wie die menschliche Phantasie frühzeitig zur Hypothese (zur Projektion) vom fremden Leiden und von der fremden Freude gekommen ist, und wie das Ich durch die vorgestellte fremde Freude sich ergötzt, durch das fremde Leiden Schmerz empfindet. Ferner versucht man zu zeigen, wie solche sympathiereichen Naturen in der ursprünglichen Gemeinschaft nützlicher waren, als die reinen Egoisten, und deshalb ausgewählt wurden durch die natürliche wie durch die staatliche und polizeiliche Auslese. Besonders wird hervorgehoben, dass ein kleiner Stamm, in welchem die Glieder sich egoistisch isolieren, leichter von anderen Stämmen vernichtet wird, während ein Stamm, wo die Glieder durch die natürlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids (der Sympathie) zusammenhalten, sich im Kampfe behauptet.

So werden denn diese Eigenschaften durch Auslese gezüchtet. Diese ganze Beweiskette ist vollauf berechtigt, nur ist es nicht unsere Sache, sie hier durchzuführen. Denn wenn auch das frühzeitige Vorhandensein der Sympathie-Gefühle sich wahrscheinlich machen lässt, so ist es doch gar nicht zu beweisen, dass die moralische Kritik sich vorzugsweise aus dem Mitleid entwickelt habe, und vollends unwahrscheinlich, dass das Pflichtbewusstsein aus der natürlichen Neigung entstanden sei.

Anderseits wäre auch zu beweisen, dass ein primitiver Volksstamm, der gut zusammenhält, es wirklich aus Neigung tut, d. h. aus Mitleid und Mitfreude. Es ist schon möglich, dass solches Benehmen mehr auf gemeinsamer Furcht beruhe, und dass in dem von der Furcht ausgelösten Zusammenhalten das Bewusstsein des Sollens, das Pflichtbewusstsein eine grössere Rolle spielen könne, als das Mitleid und die Mitfreude, als die unmittelbare Neigung. Wenn aber unsere Utilitarier vom Altruismus reden, denken sie sich nicht selten darunter ein Gemisch von allen diesen Gefühlen. Auch ein gewisses Organisations-Gefühl, ein Gefühl für den mehr oder weniger entwickelten staatlichen Organismus, wird dabei häufig mit vorausgesetzt.

Nach alledem wird es berechtigt sein, die Analyse der reinen Moralgefühle, wie der Indignation und der Bewunderung, des Stolzes und der Reue selbständig auszuführen, und die naturgegebene Sympathie im Sinne des Mitleids etc. nur insofern heranzuziehen, als sie auf die Entwickelung des Moralbewusstseins bestimmend einwirkt.

Siebentes Kapitel.

Der Kampf um die Werte.

»Der Kampf ums Leben« ist in unseren Tagen ein Schlagwort geworden, ohne das man in der Entwickelungs-Geschichte sich gar nicht zu behelfen wüsste. Überall gestaltet sich das Leben zu einem Kampf der Formen, d. h. der Individuen. Schon die friedlich aussehenden Pflanzen streuen ihren Samen auf den Erdboden dicht herum, und da fängt der Kampf in einigen Tagen an zwischen den einzelnen Körnern um den Platz, um die Nässe, um die löslichen Mineralien, ja sogar um die Sonne.

Jedes Individium kämpft für sein Leben. Zu leben und für das Leben zu kämpfen, scheint Ein und Dasselbe zu sein. Im Reiche der Organismen setzen wir voraus, dass dieser Kampf mit Bewusstsein verbunden ist; nur so ist das Wort Kampf im strengen Sinne zu verstehen; doch braucht man es auch mehr bildlich, für Prinzipien, die ihre gegenseitige Entwicke-

lung hemmen. So sagt man, wenn in einer gesättigten Lösung irgend eines Salzes die Kristallisation an mehreren Punkten anfängt, dass die einzelnen Kristalle mit einander um den Raum und um den Stoff kämpfen. *Das wäre ein Ringen um das Dasein, nicht aber um das Leben.* Im Reiche der Pflanzen dagegen wird um das Leben gekämpft. Es ist aber eine sehr verbreitete Auffassung, dass die Pflanzen kein Bewusstsein haben, dass für sie also das Leben keinen Wert hat.

Mir scheint es, als ob die sorgfältige botanische Beobachtung die Meinung nahe lege, dass die Reaktionen der Pflanzen von Bewusstsein geleitet werden. Doch wissen wir wenig darüber, welche Ausdehnung dies Bewustsein hat, und welche Rolle es spielt, und also auch nicht, inwiefern das Leben für die Pflanze Wert hat.

Anders im Tierreich. Wie wir alle unwillkürlich die Hypothese (die Projektion) aufstellen, dass andere Menschen empfinden, denken und fühlen, so auch die, dass die Tiere Bewusstsein haben, und dass ihr ganzes Leben durch Bewusstsein bestimmt wird.

Und zwar so, dass jedes lebendige Tier das Gute sucht, und das Schlimme vermeidet. Das Gute will durch Bewegungen festgehalten werden, das Schlimme ebenso entfernt. Alles, was das Lebensgefühl erhöht, erscheint als *Gut*, was es herabsetzt, als *Übel*. Besonders ist frühzeitige Vernichtung, durch Hunger oder durch Gewalt, immer ein Leiden. So gestaltet sich im Reiche der Tiere und der bewussten Wesen, der Kampf um das Leben *zu einem Kampf um die Werte*.

Es ist für uns Psychologen von der grössten Bedeutung, dass wir aus einer psychophysischen Formel wie der vom »Kampf ums Leben«, ihren psychischen Inhalt, *den Kampf um die Werte* klar hervortreten lassen. Jedes lebendige Tier will das Gute erreichen und festhalten. Das tierische Leben auf der Erdoberfläche hat sich zu einem riesigen Kampf um die Werte gestaltet. Um so wichtiger ist dieser Gesichtspunkt, als jedes Tierchen als Bewusstsein allen anderen Tieren gegenüber vollständig isoliert ist, in dem Sinne, dass die Erlebnisse der Anderen als solche niemals erlebt werden können. Bei vielen Tieren (und auch so bei den Menschen) werden sie durch Hypothese (durch Projektion) symbolisch verwirklicht, aber niemals erlebt. In Bezug auf Erlebnisse ist jedes Tierchen auf sich angewiesen, und vollständig isoliert. Das ist das Wesen des Bewusstseins.

Der riesige Kampf um die Werte ist von der physischen Seite gesehen zunächst ein Kampf um den Stoff, der jedem Tierchen zum Wachstum und zur Erhaltung notwendig ist, und *zwar gestaltet er sich spezieller zunächst zu einem Kampf um die Pflanzen.* Diese sind die ersten Werte, um welche die Tiere ringen.

Grausamer und gewaltsamer gestaltet sich der Kampf, wenn das eine Tier einfach vom Körper des Andern sich ernährt. So gesellt sich zur Gefahr des Hungers, die womöglich noch schlimmere Gefahr des Mordes. Überall ist das Leben der Tiere von diesen mächtigen Faktoren bedroht, und durch alle möglichen Mittel suchen die Lebewesen sich gegen diese Gefahren zu schützen.

Wir können das Grundgesetz dieses Kampfes so ausdrücken, dass jedes Lebewesen die Werte des Anderen verzehrt.

Der alte Satz homo homini lupus kann erweitert werden, und findet auf alles Lebendige Anwendung: bellum omnium contra omnes.

Diesem Gesetze von dem allgemeinen Verzehren entspricht aber ein anderes, das von dem Hervorbringen der Werte.

Wir haben schon bemerkt, dass die Pflanzen, die unter einander einen tötlichen Kampf führen um die elementaren Werte des Raumes und der Mineralien, ihre so gewonnenen sekundären und verfeinerten Werte den Tieren wieder abgeben müssen: Sie sind die Produzenten der Werte der Tiere. Aber nicht das allein; durch die Vorgänge des Stoffwechsels und nochmehr durch den Tod muss jedes einzelne Pflanzen-Individium der Ökonomie der Erde alles das zurückgeben, was es an Werten verzehrt hat, meistens aber noch mehr: die durch den Tod zurückgegebenen Werte sind grösser als die, welche verzehrt werden.

So hat das Reich der Pflanzen sich zu immer höheren Leistungen, zu immer besserer Ausnutzung der unorganischen Werte emporgehoben, indem eine frühere Pflanzenschicht höhere Werte für eine folgende zurechtgelegt hat.

Dasselbe zwiefache Gesetz, vom Verzehren und Hervorbringen der Werte, hat im Reiche der Tiere seine vollste Gültigkeit, um endlich in der menschlichen Gesellschaft in vollendeter Form sich zu wiederholen. Fast alle Tiere gehen sich gegenseitig in den Weg, indem sie alle Nährwerte verzehren. Alle geben sie aber auch durch den Stoffwechsel und durch den Tod der Ökonomie der Erde diese Nährwerte zurück. So geben sie z. B. alle den Kohlenstoff in der Form von Kohlensäure zurück, und ermöglichen dadurch die Fortsetzung des Pflanzenlebens. Auch ein grosser Teil der Leichname und der Exkremente dienen direkt nur den Pflanzen zur Nahrung. Aber eben dadurch bezahlt das einzelne Tier den anderen Tieren an Pflanzenwerten zurück, was es an Nährwerten für sich persönlich verzehrt hat.

Es ist nicht meine Absicht, an dieser Stelle die Zoologie zu durchmustern, um zu zeigen, wie ganze Tiergruppen auf gegenseitiges Hervorbringen von Werten angewiesen sind. Man spricht in den hervortretendsten Fällen von gegenseitiger Anpassung. Überall aber wiederholt sich das

zwiefache Grundgesetz, dass jedes lebende Tier Werte verzehrt zum Schaden Anderer, und Werte hervorbringt, Anderen zum Vorteil.

Die Menschen haben ebensowenig wie die übrigen Tiere diesem Gesetze vom Verzehren der Werte Anderer entgehen können. Vielmehr haben wir ihm einen schönen, teleologischen und fast religiösen Ausdruck gegeben. Die ganze Welt ist zweckgemäss eingerichtet, und hat ihr Endziel im Menschen, alles, was auf der Erde sich findet, zielt in letzter Linie auf unseren Nutzen ab. Das heisst aber praktisch doch nur, dass wir von allen Enden der Welt uns Werte herholen, sie für uns selbst behalten, und sie verzehren. Aber auch dem Gesetze von dem Ersatz, vom Hervorbringen, hat der Mensch sich nicht entziehen können.

Er sieht sich von Anfang an genötigt, den Pflanzen und den Tieren an Werten Vieles zurückzubezahlen. Und zwar vollzieht er diese Bezahlung, dieses Emporhelfen der Tier- und Pflanzenwelt mit mehr Bewusstsein als die niedrigeren Tiere.

Aber nicht allein den Pflanzen und Tieren gegenüber kämpft der Mensch seinen grossen Kampf um die Werte, sondern auch unter den Menschen besteht ein nie rastender Streit. Auch sie kämpfen mit einander zunächst um den Stoff, d. h., um die Nährwerte, die sie im Pflanzen- und Tierreiche vorfinden. Bis auf den Tod kämpfen Individuen aus verschiedenen Stämmen um das Jagdgebiet, um das Wild der Wälder. Und mit allen erdenklichen Mitteln muss der primitive Mensch seine Pflanzenkulturen gegen menschliche Feinde schützen. Weiter noch geht der tobende Kampf. Der Mensch des feindlichen Stammes wird als ein Wild betrachtet, erschlagen und gefressen.

Zwischen den Horden und Stämmen, nichts als Wettstreit und tobender Kampf. Anders aber innerhalb der primitiven Gemeinschaft, der Familie oder des Stammes. Hier ist der Wettstreit und der Kampf durch eine relative Ordnung gemildert. Entweder besteht ein primitiver Kommunismus, so dass die Nährwerte eher geteilt als geraubt werden, oder, insofern ein gewisser Privatbesitz besteht, so wird dieser sozusagen rechtlich anerkannt, und der Raub innerhalb des Stammes ist dann verboten. In der menschlichen Gesellschaft, so primitiv sie auch sein mag, ist das Gesetz vom Verzehren der Werte Anderer gemildert und teilweise durch das Gesetz des Austausches der Werte ersetzt.

Man wird mir vielleicht den Vorwurf machen, dass eben hier, in diesem Verhältnis, die Genesis der Moral zu suchen sei. Wenn die Mitglieder des Stammes nicht einfach um die Werte kämpfen, sondern sie mit einander austauschen, so beweist das, dass sie moralische Gesetze schon anerkannt haben, oder sogar, dass sie von gegenseitiger Sympathie sich leiten

lassen. Es ist für die ganze Moralanalyse von äusserster Bedeutung festzuhalten, dass Dem anders ist, dass das Gesetz des Austausches nicht schlechthin ein moralisches Gesetz ist. Dass in jeder, selbst der primitivsten menschlichen Gesellschaft schon Moral vorhanden sei, will ich in keiner Weise bestreiten. Persönlich halte ich es sogar für möglich, ja wahrscheinlich, dass Moralgefühl schon bei den höher entwickelten Tieren vorkomme, um so mehr bei den gesellschaftlich organisierten Menschen.

Das Gesetz des Austausches gibt aber in direkter Weise weder den Moralgefühlen, noch den Sympathie-Gefühlen Ausdruck. Freilich sind bei der Bildung der ersten menschlichen Gemeinschaft die Gefühle des Mitleids und der Mitfreude tätig. Schon die Mutterliebe trägt diese Gefühle in sich, und die Fürsorge für die Kinder hat gewiss bei den ersten Organisationen der Familie oder der Horde eine grosse Rolle gespielt.

Das Gesetz des Austausches ist aber zunächst ein politisches und soziales Gesetz, und gibt nicht dem Mitleid Ausdruck. Die soziale Organisation ist nicht zunächst ein Werk der Moral, sondern der Furcht. Aus Egoismus halten die wenigen Glieder einer primitiven Gesellschaft zusammen, d. h., dass sie gewisse gemeinsame Regeln aufstellen und anerkennen. Es ist dies ein sehr wichtiger Punkt: Dass eine Regel des gemeinsamen Auftretens aus Furcht und aus Egoismus aufgestellt und anerkannt werden kann, und dass so die primitiven sozialen Gesetze moralisch neutral sein können.

Das Wesen der Moral ist bekanntlich von Einigen eben im Aufstellen und Befolgen von allgemeinen Regeln gesucht worden.

Kant hat das »Du sollst« als Kern der Moral glücklich hervorgehoben, andere haben aber darin eben das Anerkennen sozialer, von der Gesellschaft auferlegten Regeln wiederfinden wollen[1].

Überall wo die Organisation ein »so und so sollst du handeln« durchzuführen weiss, hat sie Moral geschaffen. Diese irrige Meinung beruht zum Teil auf der doppelten Bedeutung des Begriffes Moral. Für uns handelt es sich nicht darum zu wissen, ob solche Regeln die Schönheit der Handlungen erhöhen, schöne Handlungsweise hervorbringen, sondern ob sie auch immer Moralbewusstsein schaffen. Und da ist es für eine scharfe Analyse unumgänglich notwendig, festzuhalten, dass soziale Regeln aus Furcht und Egoismus allein sich bilden und aus denselben Beweggründen befolgt werden können, und zwar ohne dass moralische Motive eingreifen. Es ist eben dies Kriterium des Egoismus, das den juridischen Inhalt der sozialen Gesetze von ihren möglichen moralischen Konsequenzen unterscheiden lässt.

[1] In Norwegen Olaf Ellefsen, in Dänemark W. Starke, und viele Andere.

In der primitiven Gemeinschaft der Familie oder der Horde halten die wenigen Mitglieder mit mehr oder minder lebendigen Gefühlen des Mitleids und der Mitfreude, aus Furcht und aus anderen egoistischen Motiven fest zusammen, indem sie gemeinsamen Regeln folgen. Unter diesen Regeln ist eine der grundlegenden die oben genannte, dass die einzelnen Menschen nicht mehr in unbegrenztem Masse von einander Werte rauben, sondern vielmehr solche miteinander austauschen. Eine jede Organisation, wenn auch noch so primitiv, übt mit ihren Regeln über den Einzelnen Macht und Zwang aus. Der Einzelne fügt sich dieser Gewalt wenigstens in so weit, als die Macht der Gemeinschaft ihn hierzu zwingt.

So ist das Gesetz von dem Kampfe Aller gegen Alle und von dem Verzehren der Werte Anderer innerhalb der Gemeinschaft gemildert, und hat teilweise dem Gesetze vom Austausche der Werte Platz gegeben. So lange man sich aber aus egoistischen und evdaimonistischen Motiven dem sozialen Gesetze des Austausches fügt, lebt man unter dem Regime des Rechtes und der sozialen Jurisdiktion.

Sehr frühzeitig haben sich aber zu den egoistischen Motiven in diesem Falle die moralischen gesellt; man gehorcht den Gesetzen nicht mehr aus Furcht vor fremden Stämmen, vor Hunger oder vor der Gewalt der Gemeinschaft, sondern weil das Gehorchen richtig und das Gegenteil unrichtig und schlecht ist. Um diese Begriffsverbindung besser verstehen zu können, werden wir zuerst das primitive Moralgefühl der Indignation analysieren.

Achtes Kapitel.

Der Hass.

Wir haben vom Kampfe um die Werte geredet, und dabei ein grosses Gebiet von elementaren Werten ausser acht gelassen, nämlich das Gebiet des Geschlechtsverkehrs (der Sexualität). Dies geschah absichtlich, nicht weil auf diesem Gebiet kein Kampf vorkomme, kein Verzehren der Werte Anderer; denn im Gegenteil ist auch hier der Kampf gewaltsam und zuweilen tötlich. Nur deshalb habe ich diese Werte nicht mit hineingezogen, weil der Kampf sich hier spezieller gestaltet, und in den verschiedenen Tierklassen ganz verschiedene Formen annimmt. Aus diesem Grunde eignet er sich weniger zur Beleuchtung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes vom Verzehren der Werte Anderer. Gerade das Gegenteil würde gelten, wenn

es sich darum handelte, die ersten Anfänge des Austausches der Werte nachzuweisen. Dann wäre das Geschlechtsleben überreich an Beispielen.

Auch hier habe ich diese ganz elementaren tierischen Werte nur der Vollständigkeit halber namhaft gemacht. Auch die Nährwerte, d. h. die Gefühle von Lust, die sich an die Prozesse des Essens und des Trinkens knüpfen, sind selbstverständlicherweise (mit dem Leiden des Hungers und des Durstes) ganz elementare Gefühle.

In dem riesigen Kampfe um diese elementaren Werte, der die ganze Erdoberfläche umspannt, hat sich eine grosse Menge von sekundären Werten gebildet.

Wir sind gelegentlich schon auf die Begriffe des Nützlichen und des Schädlichen gekommen. Mit den entsprechenden Gefühlen ist das Gefühl der Furcht, von dem oben geredet wurde, inniglich verwandt. Auch die Furcht ist ein sekundäres Gefühl, indem es sich nicht auf ein gegenwärtiges, sondern auf ein vorgestelltes Leiden der Zukunft bezieht.

Der Einzelne oder der Stamm ist überall von Feinden umgeben, die entweder drohen, seine Nährwerte zu rauben, oder gar ihn selbst zu erschlagen und zu verzehren. In solchem tobenden Kampf wissen alle Tiere in einer oder anderer Weise sich zu verteidigen. Der Hase rettet sich durch seine Sprünge, das Pferd durch schnelles Laufen, die Kuh stösst mit den Hörnern. Der Mensch ist auf schnelles Laufen, und auf die Kraft seiner Arme, besonders aber auf die Tätigkeit seines Verstandes angewiesen. Die meisten Mittel der Verteidigung, deren er sich bedient, sind durch Kunst und Findigkeit hergestellt, wie die Steinschleuder, der Pfeil, die Hütte u. dgl.

Im Verteidigungskampfe sind besonders zwei Gefühlsgruppen in Tätigkeit: die der Furcht und die des Hasses. Beide werden sich an den Erfahrungen des Schmerzes und des Leidens herangebildet haben.

Wenn wir sagen würden, dass der Hass eine Unlust sei, die an dem Urheber des Schmerzes haftet, statt direkt an die schmerzlichen Erfahrungen anzuknüpfen, würden viele vielleicht beistimmen.

Eine solche Analyse ist aber doch nicht erschöpfend.

In dem Hasse findet sich immer ein Moment der Lust, nämlich die Lust an der Idee der Vernichtung (oder der Bestrafung) des Gehassten. Dies Element kann so stark sein, dass das Element der Unlust schwer zu erkennen ist.

So erscheint der Affekt des Hasses als ein sehr zusammengesetzter Zustand, in dem bald das Moment der Unlust (mit der Depression), bald derjenige der Lust (mit der Aktivität) vorherrscht, wo aber doch regelmässig beide Elemente verbunden sein können, und zwar so, dass an der Idee

dessen, was geschehen ist, wie an der des aktuellen Zustandes Unlust haftet, während die lustbetonte Idee immer eine Erwartung ist, nämlich die der auszuführenden Vernichtung des Gehassten, oder wenigstens seine Bestrafung.

Auf weitere Kombinationen, die eintreten, wenn die Bestrafung teilweise verwirklicht ist, ohne dass der Hass schon dadurch aufgehoben wäre, brauchen wir nicht einzugehen. Wenn der Gehasste wirklich vernichtet ist, bleibt das Lustgefühl allein übrig, dabei ist aber auch der Hass in der Tat nicht mehr vorhanden, und kann jetzt nur durch weitere Phantasie-Tätigkeit neu belebt werden, indem man sich den Entschwundenen als lebendig vorstellt.

Der Hass enthält also regelmässig ein Moment der Unlust: Etwas ist, was nicht sein sollte. Er bezeichnet ein negatives, kritisches Gefühl dem Gehassten gegenüber.

Nun haben wir oben von der Moral gesagt, dass sie von Gefühlen gebildet wird, die sich auf den Willen beziehen. Lässt sich nun daraus unmittelbar schliessen, dass der Hass ein solches Moralgefühl ist?

Für den, der zuerst die Sammlung seiner Moralregeln fertig gebracht hat, scheint die Entscheidung nach den einzelnen Fällen verschieden ausfallen zu müssen, immer aber mit grosser Sicherheit gemacht werden zu können. Wenn z. B. unter den Moralregeln steht: »Du sollst nicht stehlen«, »Stehlen ist Unrecht!« und ich Einen hasse, weil er mich bestohlen hat, ist dieser Hass entschieden mit moralischer Kritik durchsetzt. Die Psychologie muss aber aus vielen Gründen begrifflich und analytisch verfahren. Besonders hier, wo es sich darum handelt, zu bestimmen, warum gewisse Regeln als Moralregeln aufgefasst werden, während andere nur evdaimonistische Rechts-Grundsätze bezeichnen, kann der obige Empirismus nichts helfen, sondern es muss das Verhältnis zwischen dem Hasse und der moralischen Kritik begrifflich festgestellt werden.

Der Hass ist ein Affekt, der sich bei hinzugefügtem oder bezwecktem Schmerze, und genauer in Verbindung mit der Selbst-Verteidigung, entwickelt. Noch mehr als mit der Tätigkeit der Verteidigung ist der Hass mit derjenigen der Rache innig verbunden.

Die Rache ist biologisch und biogenetisch nur eine Form der Verteidigung. Und zwar eine besonders energische Form. Wie die anderen Mittel und Instinkte der Verteidigung alle biologisch nützlich sind, so ist die Rache von ganz evidenten phylogenetischem Nutzen. Wer nicht allein im Momente des Angriffes sich zu verteidigen weiss, sondern die Erinnerung an das Geschehene auch bewahrt, und vielleicht noch nach

Monaten Rache übt, ist tatsächlich besser verteidigt als wer alles mit dem momentanen Kampfe entschieden sein lässt.

In dieser Bedeutung der Rache als indirektem Mittel der Verteidigung und der Selbstbewahrung darf die Erklärung gesucht werden für die Tatsache, dass die Rachsucht bei vielen Tieren wie ein ursprünglicher und mächtiger Instinkt erscheint. Sie ist eine Erweiterung des anderen phylogenetisch so sehr wichtigen Instinktes, den angreifenden Feind unmittelbar töten zu wollen.

Mit diesen mächtigen Reaktionen verbinden sich die entsprechenden Gefühle des Zornes und des Hasses.

Die Moral ist eine direkte und unmittelbare Wertung des Willens. Ich glaube nun, dass der menschliche Hass fast immer ein solches Moralgefühl ist. Dass dies ausnahmslos der Fall sei, lässt sich jedoch nicht nachweisen. Es lässt sich nämlich auch Anderes denken; der angreifende Feind kann mehr als etwas Schädliches aufgefasst werden, als etwas Gefährliches, d. h. als eine Sache, deren Wirkungen gefürchtet werden. So liesse sich z. B. der Löwe zunächst als eine gefährliche und schädliche Sache werten. Als solche ist er noch nicht gehasst, sondern nur gefürchtet. »Schädlich« ist ein indirekter Wert. Nun verschiebt sich aber der Ton der Unlust und statt nur an den Wirkungen des Löwens zu kleben, richten sie sich an das Tierbild, an die blosse Vorstellung des Löwen: das Schädliche wird als ein Übel und als ein Unding angesehen, der Löwe ist direkt gewertet, er ist gehasst. Solche direkte Wertung braucht nicht notwendigerweise eine moralische zu sein, wenn sie nämlich nicht auf den Willen des Löwen, sondern einfach auf seine äussere Erscheinung, auf die Gattung Löwe sich bezieht. So würde »der schreckliche Löwe« freilich einen direkten Existenzialwert, aber keinen Moralwert bezeichnen.

Im Tierreich wird der gegenseitige Hass vielfach keinen anderen Inhalt haben, als diesen der Wertung des Anderen als eines gefährlichen Dinges und als Unding, und so eine moralisch neutrale Existenzialwertung sein.

Bei dem primitiven Menschen wird der Hass seltener Gelegenheit finden, sich in derartige Existenzialwertung aufzulösen, und zwar weil der Mensch alles Lebendige, was ihm begegnet, personifiziert und ich möchte sagen anthropofiziert.

Wenn ein Mensch mir ein Huhn raubt, oder mich mit dem Speere wegjagt, um das Wild, das ich erlegt hatte, sich anzueignen, dann werte ich nicht nur seine äussere Erscheinung, seinen persönlichen Körper, als ein gehasstes Unding, sondern vor allem sein Bewusstsein: »der will

mein Huhn, der will mein Wild haben, der ist ein böser Mensch.« So wird bei dem schrecklichen Menschen, dem Undinge, auch immer zugleich ein böser Wille vorausgesetzt. Der Feind wird nicht nur als Körper gewertet (»Gefährliches Zeug«, »Unding«), sondern auch, und vor allem, als Bewusstsein. Diese Personifikation des Lebendigen wird so allgemein und so unmittelbar vorgenommen, dass auch unser Löwe meistens nicht nur als ein hässliches Unding, sondern direkt als ein böses, schlechtes Tier bewertet wird. »Die Löwen haben einen bösen Willen«, — weil sie Menschen und Vieh verzehren wollen. Den bösen Tieren gegenüber werden aber Gefühle des Hasses genährt, die oft schwerlich analysierbar sind, weil die neutralen Existenzialwertungen mit moralischen Wertungen in einer unlösbaren Verflechtung verbunden sind. Die Ursache hiervon ist, dass dasselbe Tier einen annähernd konstanten Grad des schlechten Willens zeigt, und dass dabei sich weniger Gelegenheit bietet, den Willen dieses Tieres von seiner Gesammt-Erscheinung zu trennen. Ja noch mehr: die einzelnen Exemplare der bestimmten Tiergattung zeigen alle annähernd denselben konstanten Grad des schlechten Willens. Um so leichter schliesst sich das Wert-Urteil an die äussere Erscheinung dieser Tiergattung an, doch so, dass dadurch der Wille dieser Gattung mit beurteilt wird: »Was für schlechte und böse Tiere!«

Anders steht die Sache bei der Beurteilung menschlicher Feinde. Die ganze Handlungsweise des Menschen erscheint als recht variabel und zwar so, dass ich genötigt werde, dabei einen recht variablen Willen vorauszusetzen. So geschieht es, dass eben dieser Wille bei der Beurteilung sich in den Vordergrund schiebt, und das wesentliche Objekt der Beurteilung wird: Der menschliche Feind wird als Bewusstsein gehasst! Daran liegt es, dass der Hass zwischen Menschen eine Äusserung des Moralbewusstseins ist, und zwar eine der primitivsten und elementärsten Äusserungen dieses Bewusstseins.

Unsere analytische Arbeit wird erleichtert, wenn wir denjenigen Hass, der sich nicht auf eine gehasste Erscheinung, sondern auf den gehassten Willen bezieht, durch einen besonderen Namen ausscheiden. Wir wollen diese moralische Seite des Hasses Indignation nennen, während wir den anderen Hass, der nur auf die äussere Erscheinung und die physische Existenz sich bezieht, als neutralen Hass bezeichnen, um hervorzuheben, dass er unsere Moralfrage nicht berührt. Auch die Indignation ist kein ausschliessliches Unlustgefühl, sondern ist genau so wie der neutrale Hass ein zweiseitiger Affekt, der die Verteidigungs-Bewegungen, und eventuell die Rache begleitet.

Die Unlust haftet an der blossen Idee des fremden Wollens, die Lust an der Idee seiner Vernichtung. Uns ist insofern die Unlust die Hauptsache, als dadurch ein grundlegender Moralbegriff geschaffen wird, der Begriff des bösen Willens. Die Lust an seiner Vernichtung dient uns wesentlich dazu, den negativen Gefühlston des bösen Willens noch mehr hervortreten zu lassen. Doch bleibt es wahr, dass die Lust an der Vernichtung oder die Bestrafung des bösen Willens ein Moralgefühl ist.

Es wird notwendig sein, einem Missverständnis vorzubeugen. Ist denn die Grausamkeit ein Moralgefühl? In ethischen Arbeiten wird häufig vorausgesetzt, dass die Menschen die altruistischen Gefühle des Mitleids und der Mitfreude als angeborene Eigenschaften besitzen, und dass diese zugleich primitive Moralgefühle seien. Bei genauerer Analyse muss man zugeben, dass Mitleid und Mitfreude an sich keine Moralgefühle sind. Andererseits sind auch Grausamkeit und Eifersucht angeborene und primitive menschliche Eigenschaften. Sie bilden das Gegenstück der zwei altruistischen Gefühle, des Mitleids und der Mitfreude und sind, ebenso wie diese, an sich keine Moralgefühle.

Die Grausamkeit wird sich an den Verteidigungs-Handlungen und an der Rache entwickelt haben, und steht so in mannigfacher, auch genetischer Verbindung mit den Gefühlen des Hasses und der Indignation. Trotz der häufigen Assoziation besteht aber ein tiefer psychologischer Unterschied: Der Hass schliesst als solcher zunächst nur das Wollen ein, den Feind zu vernichten. Mit dem Willen zur Strafe hat es sein eigenes Bewandtnis. Die Strafe ist ein Werk der Verteidigung und der »Indignation«, das auf ganz besonderen Überlegungen und Erfahrungen beruht, ist aber nicht Sache der Grausamkeit. Die Grausamkeit besteht in der Freude an dem Leiden des Anderen. Es leuchtet ohne weiteres ein, dass in dem Augenblick, wo meine Lust und Freude darauf abzielt, den Freund zu vernichten, das Mitleid mit ihm nicht meine herschende Stimmung sein, vielmehr kaum aufkommen kann.

Wir können, wie schon früher bemerkt, uns nun einmal der Hypothese nicht entziehen, dass andere Menschen Bewusstsein haben, empfinden und fühlen wie wir selbst. Wenn ich den angreifenden Feind zu vernichten suche, werde ich nicht dem Gedanken entgehen können, dass ich dabei seine Werte zerstöre und ihm Leiden verursache. Diese Idee wird mit der Idee seiner Vernichtung in eine so enge Assoziation hineingezogen, dass ich an beiden die gleiche Lust empfinde. Die gefühlsbetonten Vorstellungen sind aber dabei offenbar ganz verschieden, in dem einen Falle ist die Lust einfach daran gebunden, dass die unlustbetonte Vorstellung des Feindes durch seinen Tod aufgehoben wird. Ja im

Falle der reinen Indignation ist die Lust sogar daran gebunden, dass der böse Wille aufgehoben wird, gleichgültig, ob das durch den Tod solchen Feindes geschieht, oder anders. Im Falle der Grausamkeit dagegen ist die Lust direkt an die Idee des fremden Leidens gebunden. Da diese letztere Lust also direkt weder an den feindlichen Willen noch an irgend eins seiner Motive sich knüpft, bleibt es ganz ausserhalb des Gebietes der Moralgefühle. An den Handlungen der Abwehr, der Verteidigung und der Rache entwickeln sich also zwei meistens verbundene, aber psychologisch vollständig verschiedene Gefühlsgruppen, die des Zornes und der Indignation, und die der Grausamkeit.

Man darf annehmen, dass beide nützlich gewesen sind, weil sie ja die Wehr-Handlungen unterstützt oder gar erst möglich gemacht haben. Freilich dürfen wir, um eine solche Auffassung durchführen zu können, von denjenigen Formen des psychophysischen Parallelismus Abstand nehmen, die lehren, dass die geistigen Zustände als solche auf die Körperbewegungen keinen Einfluss ausüben können. Das würde mit anderen Worten heissen, dass der geistige Zustand als solcher dem Individuum absolut keinen Nutzen bringen kann im Kampf ums Leben und um die Werte. So gefährlich scheint diese Parallel-Lehre auf den ersten Blick nicht zu sein, da wir ja alle wissen, dass ein geistiger Zustand als solcher niemals vorkommt, sondern immer und überall an einen Körper gebunden ist.

Nach der Lehre aber, dass geistige Zustände als solche in keiner Weise dynamogen sind, wird jede entwickelungsgeschichtliche Erklärung geistiger Phänomene wie überhaupt jede rationelle Psychogenesis, eine Unmöglichkeit. Freilich müssen solche Parallelisten hinzufügen, dass der geistige Zustand von aussen gesehen immer eine bestimmte Bewegung des Stoffes ist, und als solche Wirkungen hat. Das kann richtig sein, davon wissen wir aber zur Zeit leider recht wenig.

Wären uns übrigens diese Bewegungs-Formeln schon bekannt, würden sie uns offenbar nicht helfen, die Nützlichkeit der geistigen Zustände als solche zu begreifen[1]. Diese ist uns aber ganz unmittelbar in allem unseren Denken, Fühlen und Wollen offenbar und einleuchtend, und ist ausserdem die selbstverständliche Voraussetzung aller psychogenetischen Erklärung.

Hier wünschen wir doch den metaphysischen Erörterungen wo möglich zu entgehen; wir können uns dann vielleicht so mit den erwähnten Parallelisten verständigen, dass wir sagen: Die geistigen Zustände

[1] Vergl. Aars „Zur Biogenese etc." in „Nordisk Archiv f. Math. og Naturv." Bd. XXII, No. 4.

und Eigenschaften haben sich in der Phylogenese so entwickelt, als ob ihr Vorhandensein direkt für das Individuum nützlich gewesen wäre, als ob sie also auf die Körperbewegungen bestimmend einwirken könnten.

So halte ich es für unzweifelhaft, dass der Affekt der grausamen Freude die Prozesse der Selbstverteidigung und der Rache kräftig unterstützen kann, und in diesem Sinne nützlich ist, und eben deshalb so stark entwickelt worden ist.

Wichtiger aber für uns ist es, dass dasselbe vom Hass und von der moralischen Indignation gilt, bei der nicht das Leiden des Anderen lustbetont, sondern sein Wille unlustbetont erscheint. Die Wertung des fremden Willens ist also eine für das Individuum nützliche Eigenschaft; die Menschen, die mit starker Indignation und energischem Hasse sich wehren, sind weniger als die anderen dem Tode durch Gewalt ausgesetzt, und können deshalb eher ihre Eigenschaften auf eine zahlreiche Nachkommenschaft übertragen. Wer den Ursprung der Moral studiert, muss dabei die allgemeinsten Grundsätze der Biogenese benutzen. Ein solcher, und zwar vielleicht der Hauptgrundsatz, besagt, dass diejenige Eigenschaft, die individuell nützlich ist, phylogenetisch bewahrt wird.

Es wird wohl sogar häufig in der Phylogenese angenommen, dass die Nützlichkeit der Eigenschaften die einzige Ursache ihrer Entwickelung und ihres Vorkommens sei. Eine so ausschliessliche Geltung des Grundsatzes von der phylogenetischen Befestigung des individuell Nützlichen ist wohl kaum zur Zeit zu beweisen. Auf alle Fälle ist aber dieser Grundsatz, den man die natürliche Selektion nennt, der Hauptgrundsatz, die fruchtbarste und durchsichtigste Erklärungs-Maxime der Entwickelungs-Geschichte.

So dürfen wir denn auch, wenigstens in so weit als die Moral auf Erblichkeit beruht, annehmen, dass die Moralgefühle dem Individuum nützlich gewesen sind, ihm im Kampfe um das Leben und um die Werte geholfen haben und eben deshalb erblich befestigt worden sind. Eine ähnliche Betrachtung wird daran schuld sein, dass man fälschlich die Begriffe moralisch und nützlich mit einander vermengt hat. Man hat gedacht: das Moralische muss nützlich sein, sonst könnte es sich nicht behaupten. Folglich ist das Moralgefühl ein Sinn für das Nützliche. Der Schluss ist falsch.

Erstens kann nicht ohne weiteres von den Eigenschaften, die als moralisch gut gelten, behauptet werden, dass sie nützlich sein müssen. Diese Eigenschaften sind eben nicht immer da, werden viel häufiger gefordert als gefunden, ihre Nützlichkeit würde also höchstens nur inso-

fern bewiesen sein, als sie einigermassen konstant auftreten. Anders die Moralgefühle, und besonders die moralische Kritik. *Diese ist überall vorhanden*; sie ist es, die zwischen guten und schlechten Eigenschaften unterscheidet. Die Moralgefühle dürften also, insofern als sie auf Erblichkeit beruhen, nützlich gewesen sein. Dies ist richtig, beweist aber nicht, dass sie zu ihrem Inhalt den Nutzen, oder mit anderen Worten die indirekten Werte haben. Im Gegenteil, der Inhalt des Moralgefühls ist, wie oben hinreichend entwickelt, der direkte und unmittelbare Wert des Willens. *Die Moralgefühle sind also niemals Nützlichkeitsgefühle*, wohl *aber nützliche Gefühle gewesen.*

Dies ist durch unsere obige Betrachtungen zunächst für die negativen Gefühle des Hasses oder *der Indignation* wahrscheinlich gemacht: sie haben die Handlungen der Selbst-Verteidigung und der Rache unterstützt, sind also nützlich gewesen, und sind so konstante menschliche Neigungen geworden.

Die Wertung des fremden Willens ist also nützlich gewesen, und ist deshalb eine durch natürliche Selektion gezüchtete, starke menschliche Neigung.

Es würde aber zweifelsohne zu weit führen, wenn man behaupten wollte, dass die speziellen Vorstellungen, die wir uns über die Natur und das Wirken des fremden Willens bilden, auf biologischer Zweckmässigkeit, auf Anpassung an die Forderungen der Verteidigung und der Rache beruhen.

Vielmehr beruhen sie in erster Linie ganz unmittelbar auf der Analogie zum eigenen Wollen. Die subjektiven Vorgänge, die bei mir persönlich den Handlungen voraufgehen, nehme ich durch Analogie-Schluss auch bei den Handlungen Anderer als vorhanden an.

So bestimmen die eigensten Erfahrungen den Inhalt *des Begriffes »Willen«, welcher der Wert-Idee des »bösen Willens« zu Grunde liegt.* Ehe ich auf diesen Inhalt der Willens-Idee näher eingehe, will ich noch darauf aufmerksam machen, dass das Gefühl des Zornes und der Indignation schon *die entgegengesetzte Idee, vom guten Willen*, einschliesst. Das Gefühlsleben ist ganz und gar in den Grenzen der Gegensätze Lust und Unlust eingeschlossen. Wenn eine besondere Art des Wollens böse ist, ist damit schon gesagt, dass andere seiner Formen gut sind; wenn es böse ist, meine Werte zerstören zu wollen, dann ist der Wille indifferent, der sie gar nicht berührt, und derjenige gut, der meine Werte fördern will. Wenn die Wertung des fremden Wollens schon eine konstante Funktion ist, lässt es sich nicht vermeiden, dass neben der negativen auch eine positive Wertung des Willens sich einstellt. Von dieser Idee des guten Willens aber später.

Ehe unsere Analyse weiter geführt werden kann, muss ich einem wesentlichen Einwande gegenüber Stellung nehmen. Wir haben bis jetzt nur von der rein egoistischen Kritik der fremden Handlungen gesprochen.

Einer oder der Andere wird dabei wohl in Zweifel geraten sein, dass es mit allen diesen Prozessen zwar seine Richtigkeit habe, dass darin aber noch keine Moral enthalten sei. Der Hass, wird man sagen, ist ja doch ein schlechter und böser Affekt, wird von der Moral verurteilt, und kann also keine Betätigung des Moralbewusstseins sein. Ausserdem ist der hier beschriebene Hass dem rein egoistischen Boden entwachsen, der reine Egoismus ist aber auch schlecht, und wird von der Moral verurteilt. Die Leute, die mir derartige Einwendungen machen, werden wohl hinzufügen, dass die Moral erst da anfängt, wo das Interesse an der Gesellschaft und ihren allgemeinen Werten sich geltend macht, und dem Egoismus wie dem egozentischen Hasse Schranken setzt.

Zu solchem Einwande habe ich nun zunächst zu bemerken, dass die Moral in der Geschichte kein einheitliches System ausmacht, dass es vielmehr nicht selten geschieht, dass eine Handlungsweise, die von einer Nation gutgeheissen, von einer anderen aufs strengste verurteilt wird. Es wird aber niemals richtige psychologische Analyse sein, den Begriff der Moral so zu fassen, dass er nur auf ein einzelnes oder auf einige wenige Moralsysteme Anwendung finden kann; sondern er muss so gefasst werden, dass jedes der streitenden Systeme rückhaltslos als Funktion des Moralbewusstseins anerkannt wird. Dass eine Gefühls-Art von einigen Moral-Systemen verurteilt wird, kann also keineswegs beweisen, dass sie nicht selbst, als einem anderen Systeme zugehörig, Funktion des Moralbewusstseins sein kann. Es ist sogar nicht unmöglich, dass ich *zu gleicher Zeit* zwei Moralgefühle nähre, die sich gegenseitig ausschliessen wollen; das bezeichnet aber eine schmerzliche und auf die Dauer nicht haltbare Spaltung des Bewusstseins. In einem harmonischen Bewusstsein muss jedes Moralgefühl, und so auch das der egoistischen Indignation, zur Zeit wo es genährt wird, moralisch gebilligt werden.

Was nun besonders den Hass betrifft, und die moralische Indignation, so ist es zwar gewiss, dass viele Formen dieser Gefühle von den am höchsten entwickelten Moralsystemen verurteilt werden, und dass der von Anderen gefühlte Hass schon auf primitiver Stufe getadelt wird. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, dass nicht auch der Hass eine Moralfunktion sein könne.

Zweitens werden aber selbst von den höchsten bekannten Moralsystemen nicht alle Formen des Hasses verurteilt, sondern es wird die

reinere, von aller Beimischung von Grausamkeit geläuterte Form gebilligt und oft gefordert, wobei sie dann als berechtigte Indignation, ja sogar als sittliche Entrüstung bezeichnet wird.

Wir haben von der rein egoistischen oder besser egozentrischen Kritik des feindlichen Willens geredet, und haben von dieser behauptet, nicht dass sie ein Ausdruck des bestmöglichen Moralbewusstseins sei, sondern einfach, dass sie eine ursprüngliche moralische Funktion bezeichne.

Dies ist mit der einzig praktischen Definition der Moral, dass sie die Wertung des Willens ist, schon gegeben.

Wenn man dem entgegenhält, die Moral sei die »Sympathie«, der Altruismus, oder das Interesse an der Gesellschaft, so habe ich schon oben meine Gegenauffassung entwickelt. Hier nur ein paar Worte für den Fall, dass die Utilitarier mir auf dem Wege etwas entgegenkommen wollen. Sie geben vielleicht zu, die Moral sei die Wertung des Wollens, aber nicht jede Wertung, sondern nur diejenige, die von den Interessen der Gesellschaft ausgeht. Da kann ich auch meinerseits so viel einräumen, dass die wesentlicheren und geschichtlich bedeutenden Moral-Systeme empirisch so gewesen sind. Aber der Begriff kann unmöglich in diesem Sinne eingeschränkt werden. Schon folgende Überlegung zeigt uns dies. Die höchste Moral, die wir kennen, ist die »humane«, die von den Interessen jeder bisherigen Gesellschaft absieht, und ausschliesslich von den gemeinsamen Interessen der Menschheit heraus urteilt.

Diese ist es, die die Idee von den Menschen-Rechten und von der absoluten Gerechtigkeit hat aufkommen lassen. Von dem Gesichtspunkt der humanen Ethik aus geurteilt, erscheint jede chauvinistische und nationalistische Moral als relativer Egoismus.

Dasselbe gilt von jeder exklusiven Klassenmoral. Überhaupt: je enger der Kreis der Gesellschaft, um so mehr erscheinen die Interessen dieser Gesellschaft vom Gesichtspunkt der Menschheit aus, als egoistisch begrenzt.

Zwischen dem engen Egoismus einer kleinen Horde oder einer begrenzten Familie und dem noch engeren eines Individiums besteht unter dem fast unendlichen Gesichtspunkte der Menschheit kein so grosser Unterschied.

Es ist nun freilich aus Gründen, die uns später klar werden, nur der Gesichtspunkt der Menschheit, oder vielmehr der der Unendlichkeit mit der Idee der Moral in absolutem Einklang: Die Moral der Menschheit, oder vielmehr die des Welt-Alls ist die höchste denkbare.

Daraus würden wir aber nicht ohne weiteres folgern können, dass die Willens-Wertung, die aus dem Gesichtspunkt der Interessen engerer Kreise heraus vorgenommen wird, gar keine Moralfunktion sei. Vollends

unmöglich wäre es, eine solche Beweiskette in Bezug auf die Interessen einer organisierten Gemeinschaft durchzuführen. Denn dann würde keine Spur von der Moral in der Geschichte anzutreffen sein, bevor die Idee von der Menschheit als einer, die ganze Erde umspannenden, Gemeinschaft aufgekommen war. Das ist unmöglich. Offenbar muss dann diejenige Willens-Wertung, die von den Interessen der kleinsten Horde heraus vorgenommen wird, schon Moral sein. Da gibt es aber keine Ursachen, zwischen dem mehr oder minder engen Egoismus der kleinen Kreise zu unterscheiden, sondern es wird natürlich und notwendig, alle Willens-Wertung, auch diejenige, die vom Gesichtspunkte der einzelnen Individuen heraus vorgenommen wird, als moralische Kritik anzusehen. Dies ist auch die einzige Auffassung, *die bei allem Wechsel der Moralsysteme den Begriff der Moral klar und konstant hält, ohne irgend ein System auszuschliessen.*

Unter den neueren Sozial-Ethikern ist es vielleicht besonders *Harald Höffding*, der die Schwierigkeit am stärksten empfunden hat, dass es auch auf rein individualistischer Basis ethische Pflichten, nämlich des Individiums gegen sich selbst, gibt. Er kann sich deshalb nicht bei der Definition beruhigen, dass die Moral mit den mehr oder weniger ausgedehnten Sympathie-Gefühlen sich decke, sondern sucht nach einer mehr wissenschaftlichen Lösung. Diese findet er darin, dass der Moral-Sinn zwischen den Sympathie-Instinkten und den berechtigten, egoistischen Neigungen zu vermitteln sucht, und dass die persönliche Moral sozusagen als eine Resultante aus dem Streite zwischen Egoismus und Altruismus hervorgehe.

Von dem sehr richtigen und wesentlichen Kern, der in diesem Gedanken steckt, werde ich später reden. So wie Höffding ihn vorführt, kann er jedoch schon aus dem Grunde nicht angenommen werden, weil dabei *der ganz spezifische Charakter* der Moralgefühle verwischt wird: Als ob das Moralgefühl in vermittelnder Weise mein allgemeines Wohl gegen das Übel des masslosen Egoismus, wie gegen das des übertriebenen Altruismus zu schützen suche. Die Moral ist kein Generalnenner der Werte, sondern bezeichnet eine Gruppe von hoch spezialisierten Gefühlen, die in dem Kampf zwischen dem Egoismus und Altruismus häufig gewaltsam kämpfend eingreifen. Dies wäre doch ganz unmöglich, wenn sie das Ergebnis des schon ausgefochtenen Streites wären.

Man kann diese absolute Eigenart der Moralgefühle nur dadurch verständlich machen, dass man daran festhält, dass *sie einen absolut eigenartigen Gegenstand haben, nämlich den Wert des menschlichen Willens.*

Die Wertung des Willens schliesst nach den Gesetzen der Analogie eine schwere Folgerung ein: Der fremde, gehasste Wille ist ausschliess-

lich in Analogie meines eigenen Willens vorstellbar. Wenn er mir Böses tun will, ist er böse. Wenn ich ihm Böses tun will, bin dann auch ich böse? Solcher Analogie-Schluss ist vielleicht nicht notwendig, nicht zwingend, liegt aber nahe genug. Auch in anderer Form drängt sich diese Analogie auf. Wenn ich den Feind hasse, kann ich nicht umhin, meinen eigenen Hass gut und richtig zu finden. Auf besondere Gemütskombinationen, bei denen hier eine seelische Spaltung eintreten kann, brauchen wir noch nicht einzugehen. Die Regel wird sein, dass, wenn mein Wille dahin geht, meinen Feind um jeden Preis zu vernichten, ich auch diesen meinen Willen gut und richtig finde. Der eigene Wille ist, so lange keine Gegen-Vorstellungen sich geltend machen, immer gut. Beim sonstigen Handeln ist es vielleicht nicht gegeben, dass derartige moralische Selbstbeurteilung im Sinne der Wertung des eigenen Wollens, sich einstellt. Anders bei dem Wollen zur Vernichtung, dass in der äussersten Indignation eingeschlossen ist. Dieses Wollen muss eben, weil es selbst nichts Anderes ist als Ausdruck der Willens-Wertung, unter normalen Verhältnissen notwendigerweise gewertet und gutgeheissen werden. An den unmittelbaren Prozess der Wertung des Feindes schliesst sich ein zweiter Prozess der Selbstbilligung an; durch den ersten erkläre ich, dass ich den Feind hasse; durch den zweiten, dass er von mir gehasst zu werden verdient.

Nun aber die naheliegende Analogie: Wenn der Feind mir Böses tut, wird er von mir gehasst, und mein Hass ist gut und richtig, wie meine Reaktion. Wenn ich nun meinerseits einem Dritten Böses tue, werde ich von diesem gewiss gehasst. Ist sein Hass nicht gut und richtig? Und auch sogar seine etwaige Reaktion? Wenn ich gegen den Feind ausziehe, um an ihm Rache zu üben, ist das eine gute und stolze Handlung.

Wenn ein Fremder gegen mich die stolze Rache üben will, kann es eine ebenso gute und richtige Handlung sein! Ich werde seine Rache verdient haben, so wie mein Feind die meinige. Wenn er mich für böse hält, muss er entweder recht oder unrecht haben! Er tut es aber genau in derselben Weise wie ich, wenn ich einen Feind hasse. Ist das eine Urteil gut und richtig, muss das andere es auch sein.

Ich sage, dass diese Analogien nicht zwingend sind. Denn in dem einen Falle sind eben meine Werte zu kurz gekommen, und diese sind für mich viel stärker und intensiver, als die nur durch Projektion gedachten Werte Anderer. Sie sind aber naheliegend, und wenn sie versucht werden, dann sprosst aus der egozentrischen Kritik des Anderen die heterozentrische Kritik des eigenen Ich empor. Das führt schon auf primitiver Stufe häufig dazu, dass die Feinde sich gegenseitig gleiche Rechte zugestehen.

Die Kampfweise, die auf der Seite des Feindes schändlich sein würde, erlaube ich auch mir selbst nicht. Anderseits ist es von ihm nicht schlecht, dass er meinen Stamm vernichten will. Er hat dazu dasselbe Recht, wenn er nur gewisse Formen beobachtet, wie ich ihm gegenüber. So gestehen sich die Feinde gegenseitig das Recht zu, in passenden Formen zu töten.

Das ist noch heutzutage die Moral des Völker-Rechts bei den sogenannten zivilisierten Nationen.

Sehr streng wird auf primitivem Stadium diese Analogie nicht durchgeführt, und sehr intensiv sind nicht die Wert-Urteile, die sie auslöst. Vielleicht ist doch bei dem Übeltun Fremden gegenüber eine schwache Spur von Selbst-Kritik oder Reue, die eben auf heterozentrischer Wertung beruht, häufiger vorhanden, als wir es nachweisen können.

Je mächtiger die Idee vom Seelenleben Anderer wird, um so unwiderstehlicher die Analogie und mit ihr die heterozentrische Selbst-Wertung.

Diese Wertung verwirft aber, bezw. begrenzt den natürlichen Egoismus; es entsteht zwischen Egoismus und Moral ein Kampf, wobei doch zunächst die Vorteile auf der Seite des Egoismus sind.

Neuntes Kapitel.

Die Liebe.

Ibsen hat gesagt: »Kein Wort ward so voll Lug und List, Wie's heut das Wörtlein Liebe ist.« Und selten ist wohl ein Wort vieldeutiger gewesen.

Wer einfach aus Schwäche der moralischen Indignation und des Hasses nicht fähig ist, entschuldigt seine Nachgiebigkeit mit der Menschen-Liebe. Wer seiner Sinnlichkeit den Zügel schiessen lässt, sagt wohl, dass er der Liebe nicht widerstehen kann. Ja, das Wort Liebe ist so vieldeutig, dass es sogar unmöglich sein wird, es für philosophischen Gebrauch so zu reinigen, dass man einen eindeutigen Sinn erhielte, der als der einzige in der Philosophie zugelassen werden dürfte. Vielmehr wird es notwendig sein, um nicht willkürlicher Wortdeutung beschuldigt zu werden, den Liebesbegriffen ebenso wie den Regimentern in der Armee Nummern zu geben, um durch diese Unterscheidung die Eindeutigkeit jeder einzelnen Nummer zu erzielen.

Oben habe ich schon zwischen den altruistischen Gefühlen im Sinne des Mitleids und der Mitfreude einerseits, und der Hochachtung anderseits die schärfste Unterscheidung anempfohlen. Es ist wohl selten, dass aus den altruistischen Gefühlen in obigem begrenzten Sinne des Wortes

die Liebe erwächst. Viel häufiger wird das Umgekehrte geschehen sein. Überhaupt wird der Fall selten eintreten, dass jene altruistischen Gefühle von der Liebe unabhängig vorkommen. Was andere Lebewesen fühlen, ist mir meiner Natur nach eher gleichgültig. Meistens sind sie ja auch meine Feinde, und im grossen Kampf Aller um die Werte, ist die Teilnahme an den Gefühlen Anderer nicht eben nützlich gewesen, und hat sich deshalb nicht entwickelt.

Anders freilich in der organischen Gesellschaft, wie diese schon im Tierreiche vorkommt. Hier spielt aber die Liebe meistens eine Rolle. Man sagt, dass die Liebe die gegenseitige Hochachtung einschliesst. Anderseits ist das Leben wie die Poesie voll von Beispielen, dass die Liebe mit Verachtung, ja mit Hass zusammengehen, und doch von grösster Intensität sein kann. Man sagt, dass sei nicht die richtige Liebe. Besonders schön ist solche Liebe freilich nicht; verhängnisvoll kann sie sein, aber ihre Realität und Intensität lässt sich nicht bestreiten. Und doch, solche Liebe ist wirklich nicht die richtige. Damit hängt es nun so zusammen, dass die Liebe zunächst zweierlei bedeutet: Man kann eine S a c h e lieben, oder eine P e r s o n. Drittens kann man eine Person so lieben, wie man eine Sache liebt. Die Liebe zur Person fällt mit der Hochachtung zusammen, und ist eine unmittelbare Moralfunktion.

Die Liebe zur Sache hat mit der Achtung nichts zu tun, und steht mit der moralischen Wertung in keinerlei Verbindung.

Wir können vielleicht an dem Beispiel einer geliebten Speise die Genesis solcher Liebe anschaulich machen. Gesetzt, ich esse die Preisselbeeren gern, so heisst das zunächst, dass ich ihren Geschmack gerne habe, und dass der Prozess, sie zu essen, mir Lustgefühl verursacht. Aber die richtige Liebe schliesst noch mehrerlei ein: ohne Phantasietätigkeit keine Liebe! Wer nur im Moment des Essens das Lustgefühl empfindet, der liebt die Preisselbeeren nicht ordentlich. Die Beeren sind ihm nützlich zum Hervorrufen dieses Geschmackes, aber noch nicht an sich gut. Das Lustgefühl breitet sich aber notwendigerweise nach den Gesetzen der Assoziation über das ganze entsprechende Vorstellungsgebiet aus. So wird schon die äussere Erscheinung der Preisselbeeren angenehm, ja, sie werden vielleicht gar für s c h ö n gehalten. Die Schönheit geht jedoch unsere Liebesfrage nur in indirekter Weise an. Ob schön oder nicht, so wird doch ihre äussere Erscheinung und ihr Dasein geschätzt; ich möchte gern, dass sie in den nächsten Wäldern wüchsen! ich möchte gern einen Vorrat davon in meinem Keller verwahrt wissen! Denn ich glaube durch eine unerschütterliche Hypothese, dass so oft ich das Essen dieser Beeren wiederhole, wird der lustbetonte Geschmack sich wiederholen.

Ja ich glaube, dass die Ursache dieser Lust in den Preisselbeeren mitten drin steckt, meine Phantasie kann zwischen dem Saft der Beeren und dem Lustgefühl fast gar nicht unterscheiden: die lustbetonte Empfindung wird projiziert, als ob in den Beeren eine spezifische gute Kraft stecke, nämlich eben die Kraft, den angenehmen Geschmack hervorzubringen.

Das Dasein der Beere wegen dieser ihrer Kraft hochzuschätzen, heisst Liebe. Die Liebe zu einer Sache ist genau so, wie der neutrale Hass, eine Existenzial-Wertung. Das Kriterium solcher Liebe ist, dass die einfache Vernichtung der hoch geschätzten Sache Schmerz hervorruft.

Dies gute und sichere Kriterium zeigt uns indessen, dass die Liebe zu den Speisen selten mit der Freude an ihrem Geschmack gleichen Schritt hält. Vielleicht ist es sogar berechtigt zu sagen, dass das Wort Liebe in der Verbindung: »ich liebe die Preisselbeeren«, nicht ganz am Platze ist; das ist nicht die richtige Liebe; — — und zwar nicht weil die Preisselbeeren eine Sache sind, sondern weil die Lustquelle — die Beere — immer wechselt: sich ähnlich sind die Beeren zwar, aber nicht identisch. Deshalb kann die Existenzialwertung keine grosse Intensität erreichen.

Anders steht es mit Sachen, die in ihrer Individualität eine Zeit hindurch konstante Lustquellen sind. So z. B. ein Kopfkissen, ein Segelboot, ein kleines Haus u. s. w. Die werden zunächst gewertet, weil man sich bei ihnen wohl befindet. Wenn aber einmal die Existenzial-Wertung sich eingestellt hat, wenn die Liebe da ist, kann das Verhältnis sogar umgekehrt werden: man befindet sich bei ihnen wohl, ausschliesslich weil man die Sachen liebt, oder doch in einem Grade, der nur so erklärt werden kann.

Man sagt wohl, dass sei nur die Wirkung der Gewohnheit, und das ist richtig. Aber die Wirkung der Gewohnheit ist es, die Liebe zu steigern, und nicht direkt den Genuss, den man aus der Sache ziehen kann. So wenn jemand ein bestimmtes Kopfkissen lieb gewonnen hat. Es ist nicht das, dass sein Schlaf im Laufe der paar Jahre durch die Gewohnheit süsser geworden sei, sondern es ist einfach das Kopfkissen, das durch die Erinnerung an den süssen Schlaf ihm immer lieber geworden ist, so dass das Dasein des Kissens ihm unentbehrlich erscheint, seine Vernichtung, etwa durch eine Total-Reparation, ihn schmerzlich berühren würde. Ähnlich, nur durch die konstante Wechselwirkung zwischen Liebe und Freude mehr verwickelt, steht die Sache mit einem Segelboot, oder einem Häuschen, die geliebt werden.

Das ist die richtige Liebe, wohlbemerkt, wenn es sich um eine Sache handelt. Anscheinend geht es mir nun einer Person gegenüber genau ebenso wie mit der Sache: wenn die Person »nützlich« ist, wenn aus ihren Handlungen angenehme Wirkungen herzuleiten sind, wird sie

hoch geschätzt. In der fremden Person steckt aber nicht wie in den Preisselbeeren, eine angenehme Kraft, sondern ein guter Wille. Die Handlungen gehen aus dem fremden Körper nicht mit Konstanz hervor, sondern wechseln mit dem darin waltenden Bewusstsein. Diese Unsicherheit, dieses Wechseln der menschlichen Handlungen, zwingen dazu, das Bewusstsein und das Wollen des Menschen von seiner körperlichen Erscheinung zu unterscheiden, und sein Wollen, seine Gesinnung für sich zu werten. Wenn es mir offenbar wird, dass der Andere mir Gutes hat tun wollen, wird er von mir geschätzt, bewundert oder dankbar anerkannt.

Solch dankbare Bewunderung wird in jedem intensiven Verhältnis der Freundschaft oder der Liebe wiederzufinden sein.

Oben ist bemerkt worden, dass auch die sexuellen Verhältnisse zwischen den zwei Geschlechtern Liebe genannt werden. Ja, so geschieht zum Teil, jedoch mehr scherzhaft, schon wenn von den niederen Tieren die Rede ist. Recht häufig wird doch der ganz brutale Geschlechtstrieb als Liebesbedürfnis bezeichnet. So werden ja oft unter den elementären Gefühlsregungen Hunger und Durst und Liebe namhaft gemacht. Es scheint auf den ersten Blick, als ob es sich hier um zwei ganz verschiedene Begriffe handelte, und als ob das Wort für diese verschiedenen Geistes-Funktionen mehr so durch Zufall gleichen Lautklang hätte. So schlimm ist es ja allerdings nicht, das Wort Liebe hat vielmehr durch die natürlich gegebene Assoziation zwischen den Gefühlen seine Mehrdeutigkeit erhalten.

In der geschlechtlichen Liebe können vier ganz selbständige Affekte unterschieden werden. Erstens die elementare geschlechtliche Erregung. Diese ist das ursprünglichste Element und wird schon bei den niedrigsten Tieren vorkommen. Schon frühzeitig hat sich hierzu diejenige Stimmung gesellt, die wir oben als die unpersönliche Liebe geschildert haben, die Hochschätzung des Anderen wie einer wertvollen Sache. Diese Gemütsregung besteht darin, dass man bei der äussern Erscheinung und körperlichen Gegenwart des Anderen sich wohl befindet, und leidet, wenn man dieser Gegenwart und dieses Daseins beraubt wird. Erst mit diesem Moment fängt die Liebe an, ein Gegenstand der Poesie zu sein. Andererseits ist mit solcher sachlichen Liebe noch nicht gegeben, dass man dem Auserwählten besonders wohl will. Die Liebenden können sehr gut mit einander kämpfen, wenn es sich um Essen, Beute und andere materiellen Güter handelt.

Eine solche starke, unpersönliche Hochschätzung ohne ausgeprägten Altruismus wird in der gewaltigen Geschichte des Eros sogar die Hauptrolle gespielt haben.

Auch in der gewöhnlichen Freundschaft wird diese unpersönliche egoistische Form der Werschätzung häufiger sein und grössere Bedeutung haben, als man sich gewöhnlich vorstellt.

Das dritte Element, dass sich meistens in der geschlechtlichen Liebe vorfindet, ist die Teilnahme an den Schmerzen und Freuden des Anderen, die Sympathie, der Altruismus. Dieses Moment ist ausserordentlig variabel. Je stärker es hervortritt, um so zarter die Liebe.

Ob noch so zart, ist sie doch nicht die volle menschliche Liebe, wenn nicht das vierte Moment, die Hochachtung der Persönlichkeit sich vorfindet. Dies besagt nur, dass der Andere als ein guter Mensch aufgefasst wird, als ein Wille, der Gutes will und nicht Böses.

In primitiven, starken Erscheinungsformen nimmt diese Achtung die Gestalt der dankbaren Bewunderung an.

Alle vier Momente kommen im Geschlechtsleben der Menschen, vielleicht auch der höheren Tiere, in so inniger Verbindung vor, dass man das Recht hat, den Geschlechtstrieb schon an sich und vom Eltern-Verhältnisse abgesehen als einen hervorragend sozialen Trieb zu betrachten und zu behandeln.

Viele irrige Urteile, die über Eros gefällt worden sind, stammen daher, dass man auf den hervorragend sozialen Charakter dieses Triebes nicht aufmerksam war.

Nach der hier durchgeführten Analyse können wir nun die verschiedenen Formen der Schätzung, der Liebe und der Freundschaft, einer gemeinsamen Behandlung unterwerfen. Die Liebe zwischen den Geschlechtern unterscheidet sich nur durch die Natur der ausgetauschten Güter von den übrigen Formen sozialer Verhältnisse. Die dargestellten drei Elemente, die unpersönliche Schätzung, das altruistische Mitfühlen, und die dankbare Anerkennung wirken nach biologischen und sozialen Gesetzen meistens zusammen, und sind so mit einander in ein recht festes Assoziationsverhältnis getreten, ohne dass dabei jedes Element seine Eigenart eingebüsst hätte.

Und zwar beruht die Verbindung auf folgender Sachlage: D i e L i e b e, i m S i n n e d e r d a n k b a r e n B e w u n d e r u n g, i s t b i o l o g i s c h n ü t z l i c h g e w e s e n, und zwar ist sie dem Einzelnen dadurch nützlich, dass sie dem Anderen, dem Geliebten, Vorteil bringt. Sie macht es dem Liebenden leichter, den Dank für eine Wohltat in vergeltender Thätigkeit zu verwirklichen. Derjenige, der mir Gutes getan hat, wird durch meine Dankes-Handlung geneigter, seine Wohltat zu wiederholen. So ist sein Vorteil mein Nutzen. Aber auch aus einem anderen Grunde: In dem nie rastenden Kampf ums Leben ist jeder der Vernichtung ausgesetzt. Ich

kann die Vernichtung des Geliebten nicht wünschen, sondern muss solchem schmerzlichen Erlebnis vorzubeugen suchen. Meine Tätigkeit, ihn gegen das Verderben zu schützen, ist mir selbst vorteilhaft, and ist also als natürliche Dankes-Reaktion entwickelt und gezüchtet worden. An allen denjenigen Werten des Freundes, die sein Leben fördern, muss ich also naturgemäss teilnehmen. Diese Teilnahme wird sich aber psychologisch am leichtesten so gestalten, dass sie einfach auf alle seine Werte sich bezieht.

Das altruistische Mitfühlen gesellt sich der dankbaren Bewunderung leicht bei, genau so wie die Grausamkeit leicht mit dem Hasse sich verbindet.

Die Wertung Anderer, die in der Achtung und in der Liebe ihren Ausdruck findet, ist oben als eine rein egoistische und egozentrische dargestellt.

Sie wird aber, einmal durchgeführt, leicht die heterozentrische Selbst-Wertung nach sich ziehen.

Wenn ich den Freund nur deshalb liebe, weil er mir Gutes hat tun wollen und getan hat, ist es recht naheliegend, die Hypothese zu verwirklichen, dass er meine Tätigkeit und mein Wollen in analoger Weise beurteilt. Wenn ich ihm Gutes tun will und tue, schätzt er mich hoch. Und diese seine Wertung ist berechtigt, das heisst, ich bin geneigt, mir sie anzueignen. Und zwar in diesem Fall noch mehr, als in dem der gegenseitigen Indignation, teils weil das Gefühlsleben des geschätzten Freundes von mir intensiver gedacht wird als das des Feindes, teils weil die Aneignung seiner Wertungs-Weise mich zu Freundes-Handlungen anspornt, die, wie eben gezeigt, auch für mich biologisch nützlich sind. Das phylogenetische Prinzip der Selektion wirkt also in diesem Falle nicht der Aneignung des fremden Urteils entgegen, sondern unterstützt sie vielmehr.

Zehntes Kapitel.

Die Gesellschaft.

Damit sind wir auf die Idee der Gesellschaft gekommen. Denn wo Zwei sich gegenseitige Dienste leisten, und wo dies Verhältnis mit einiger Konstanz andauert, da ist schon die erste Spur einer Gesellschaft gegeben. Anderseits lässt es sich erfahrungsgemäss feststellen, dass ein Mensch nur unter Ausnahme-Verhältnissen einem Anderen aus einem fremden Stamme Freundschaftsdienste leistet.

Die guten Willen sind als Regel nur innerhalb einer mehr oder weniger organisierten Gesellschaft anzutreffen.

In moderner Ethik wird meistens und mit Recht vorausgesetzt, dass der Mensch nur als geselliges Tier vorkommt. Diese Wahrheit ist schon von unserm Altmeister Aristoteles ausgesprochen worden, und soll hier nicht bestritten werden.

So ist auch im Vorhergehenden der Mensch nicht als absoluter Einsiedler vorgeführt worden, sondern es wurde einfach zum Zweck der besseren Analyse von allen Formen der Organisation vorläufig abgesehen.

Es lässt sich jedoch mit Hilfe von etwas Phantasie wohl denken, dass die Menschheit wenigstens der maskuline Mensch als absoluter Einsiedler lebte, und z. B. nur zur Frühlingszeit das Weib aufsuchte. Vielleicht würde eben die Psychologie der sozialen Funktionen aus der Durchführung eines solchen Gedankenganges Nutzen ziehen können.

Es währe wohl möglich, dass ein solcher Einsiedler sein Leben jenseits von Gut und Böse, d. h. ohne alles Moralbewusstsein führen könnte. Nach dem, was ich oben von der Betätigung der Indignation entwickelt habe, halte ich das jedoch nicht für wahrscheinlich. Gerade reichhaltig würde anderseits seine Moral offenbar nicht sein. Von den Einsiedlern der Geschichte spreche ich natürlich nicht, denn diese hatten ja eben ein vollentwickeltes, soziales und moralisches Bewusstsein von der Gesellschaft her mitgebracht, und lebten ausserdem nicht allein, sondern haben, da sie ihren Gott mit sich in die Wüste nahmen, eine der denkbar stärksten Quellen der heterozentrischen Moral-Wertung immer gegenwärtig gehabt.

Aber von der Möglichkeit, das Seelenleben eines maskulinen Einsiedlers hypothetisch zu konstruieren abgesehen, muss der Mensch als Glied irgend einer Organisation, doch theoretisch isoliert und analysiert werden können.

Und hier scheint es mir, als ob viele moderne Sozial-Psychologen zu weit gehen, oder doch eine nicht ganz glücklich gewählte Sprache führen, wenn sie uns am Ende die Idee beibringen wollen, als ob der individuelle Mensch gar nicht vorkomme, und erst künstlich herzustellen sei. So sagt z. B. der treffliche Denker De Roberty, dass die Soziologie an Physiologie und Biologie sich anlehnen muss, und von der Psychologie keinen Gewinn erwarten kann, und begründet dies eben damit, dass der individuelle Mensch nicht isoliert vorkomme, dass die hyperorganischen Gesetze, die neben den physiologischen das Menschenleben regieren, eben nur die des sozialen Lebens seien. — Ähnliche Betrachtungen finden sich auch bei anderen Sozial-Psychologen.

Gegen solchen Sprachgebrauch ist mit Recht eingewandt worden, dass das Individuum doch immer noch vorkommt, und zwar das Einzige ist, die Ur-Wahrheit, das Element, aus dem die Gesellschaft gebildet worden ist. Dies Alles ist freilich nur eine Frage des mehr oder weniger glücklichen Sprachgebrauchs. Ein glücklicher Sprachgebrauch kann aber auch zur Klärung der Ideen etwas beitragen. Eine Richtung sagt: »Die Gesellschaft besteht aus Individuen, wird durch den Willen und die Tätigkeit der Individuen geschaffen, ist nichts als ein Werk der Individuen, die also als die Ursachen und Quellen aller sozialen Erscheinungen behandelt werden müssen«.

Das ist ja ganz unleugbar richtig, und darf bei allen entgegengesetzten Betrachtungen nicht vergessen werden.

Die andere Meinung ist: Das isolierte Individuum kommt nirgends vor, und ist nie auf der Erde gewesen. Die Eigenschaften des Menschen sind zum grossen Teile ein Werk des geselligen Lebens. Das Individuum ist aus der Gesellschaft hervorgegangen, und nur aus ihr zu erklären. Das ist ja auch richtig.

Doch besteht dabei der grosse Unterschied, dass die Gesellschaft schon ihrer Idee nach nicht ohne die Individuen denkbar ist, weil sie eben nichts Anderes ist als eine Sammlung von Individuen in einem gewissen Verhältnisse, während das Individuum dagegen seiner Idee zufolge sehr wohl isoliert gedacht werden kann.

Hieraus folgt die noch wichtigere Tatsache, dass das Individuum seine sozialen Relationen innerhalb weiter Grenzen wechseln kann, ohne dabei sein Dasein aufgeben zu müssen. Es ist wahr, dass das Individuum von der Organisation abhängt, aber in verschiedenen Momenten des Lebens in sehr verschiedenem Grade. Und auch die Güter, die durch die Organisation verbürgt sind, sind nicht alle gleich notwendig. So unterliegt es zum Beispiel keinem Zweifel, dass ein erwachsener Mann oder eine Frau des Verkehrs mit dem anderen Geschlechte entbehren kann. Den meisten fällt es schwer, ein Südländer Europas wird vielleicht die Tatsache kurzweg bestreiten. So ist denn auch die Familie die allgemeinste Form der Gesellschaft. Die Möglichkeit beweist aber schon das Einsiedlerleben und das Mönchtum im Süden, und teilweise kann, wenigstens im Norden, auch das Junggesellentum hierfür angeführt werden.

Und hier handelt es sich wohlbemerkt nur um die sozusagen logische Möglichkeit, sich das Individuum unabhängig zu denken.

In Bezug auf die Nährwerte, das Essen, so kann auch hier der unabhängige Einsiedler, der Robinson, gedacht werden, und der soziale Mensch, wenn er sich zum Beispiel im Gebirge für längeren Aufenhalt verproviantiert

hat, ist in dieser Beziehung für eine Zeitlang von der organisierten Gesellschaft ganz unabhängig. Ähnlich steht das Individuum in Bezug auf die Verteidigung gegen Nässe und Kälte, und gegen äussere Feinde. Kann der absolut unabhängige Robinson nur sehr schwer gedacht werden, so ist doch das Bedürfnis der Stütze anderer ausserordentlich wechselnd, und liegt zu Zeiten gar nicht vor. So zeigt sich die Abhängigkeit von der Organisation als grösser oder kleiner, je nach den Umständen. Die entsprechenden Bedürfnisse sind bald mehr, bald weniger zahlreich.

Es folgt aus diesem Wechseln die analytische Notwendigkeit, das Individuum als eine selbständige Grösse zu behandeln, während die Unmöglichkeit, die Gesellschaft als eine solche anzusehen, auf der Hand liegt.

Sie ist ja ausserhalb der organisierten Individuen überhaupt gar nicht vorhanden.

Und hier sind wir bei der zweiten Unklarheit des soziologischen Sprachgebrauches. Man spricht häufig vom kollektiven Bewusstsein, als ob die Gesellschaft als solche Bewusstsein hätte.

Es scheint mir, dass viele Sozial-Psychologen in diesem Punkte sich in die reine Mystik verlieren. Die Analogie zum organisierten Körper, welcher sein Bewusstsein hat, ist zu weit getrieben. Übrigens mag es sein, dass eine Gesellschaft ihr eigenes Bewusstsein hat; ich kann es nicht bestreiten, und es niemals wissen, das gehört zu den ganz unerkennbaren Nooumenen, deren es leider in der Welt mehrere gibt.

Gesetzt z. B. dass die Stadt Berlin ihr eigenes Bewusstsein hat, dann mag sie vielleicht viel Freude, viel Leiden und viel Schmerz empfinden, davon werden aber gewiss die Berliner niemals etwas erfahren; denn es fehlt der Gesellschaft jedes denkbare Mittel, ihre besonderen Stimmungen den Einzelwesen mitzuteilen.

Wenn es anders wäre, wenn wir unmittelbar mit der Seele der Gesellschaft verhandeln könnten, wie viel leichter würde doch das politische Leben sich dann gestalten! Wie viel Mühe hat es gekostet, ehe man die Grundsätze des allgemeinen Stimm-Rechtes, oder des begrenzten, und das der Repräsentation der Ur-Wähler u. s. w. gefunden hat. Wie viel Zweifel besteht noch heute z. B. über den Wert des Parlamentarismus?

Und alle diese Sachen bezeichnen ungeheuere Anstrengungen, die allgemeinen Fragen in bester Weise durch die Arbeit der Individuen zu lösen. Und weshalb? Weil die Kollektiv-Seele der Gesellschaft noch nie irgend eine Arbeit hat übernehmen wollen, noch nie irgend ein Jota ihrer Meinung und ihres Fühlens uns offenbart hat.

Sie kann da sein, diese denkende und fühlende Seele der Gesellschaft, wir werden es aber niemals erkennen; denn ihre Gedanken sind nicht die unsrigen. Wenn sie als Bewusstsein da wäre, würde dies heissen, dass sie eine Anzahl von Empfindungen und Vorstellungen direkt vergliche, so wie ich die meinigen vergleichend unterscheide. Ob die Kollektiv-Seele alle die Empfindungen der Individuen direkt empfinde, oder nur einige, oder vielleicht ganz andere, wer wird es je sagen können? Wer es aber nicht sagen kann, der weiss ja von dieser Kollektiv-Seele gar nichts. Ich gestehe, ich gehöre zu denen, die von ihr nichts wissen, da ich nicht sagen kann, ob sie alle meine Gemütsregungen empfindet, oder einige wenige von ihnen, oder gar keine. Es ist hier eine physiologische Analogie zu stark tätig gewesen.

In meinem eigenen Gehirne gibt es viel unbewusste Tätigkeit, die so ausfällt, als ob sie bewusst gewesen wäre. Man hat angenommen, dass solche Tätigkeit nicht bewusstlos sein kann, sondern höchstens »unterbewusst«. Und dies ist ferner dahin gedeutet worden, dass in meinem Gehirn mehr als ein Bewusstsein vorhanden sei. Vielleicht seien im Gehirn ausser der Rinden-Seele noch ein paar andere Seelen, die hübsch denken und gute Arbeit leisten, ohne dass das »Ich« jemals mit ihnen in direkter Verbindung sei. Weiter hinten käme noch eine Rückenmark-Seele u. s. f. Am Ende lässt sich schwer denken, dass das einzelne Ganglion, ja der einzelne Neuron ohne ein gewisses Bewusstsein sei; ja auch die einzelnen lebendigen Zellen des Blutes und der Muskeln handeln, als ob sie schon an und für sich zu unterscheiden wüssten. Da scheint die Analogie vollendet zu sein: Die Zelle hat ihr Bewusstsein, wie das Einzelwesen im Staate. Das Ganglion ist eine kleine Gesellschaft mit ihrer eigenen Kollektiv-Seele. Mein Ich ist nichts als die oberste Kollektiv-Seele der ganzen Organisation, die aus den Zellen meines Körpers gebildet ist.

Dieses ganze Eindringen in die Tiefen des Unbewussten bleibt nun ausserordentlich hypothetisch, obschon die Annahmen recht wahrscheinlich sind. Obgleich dies alles richtig sein mag, so bleibt es doch sehr unwahrscheinlich, dass unsere Blut- oder Nerven-Zelle etwas Direktes wisse von dem Seelenleben meines Ich. Sie wird das ihrige leisten, ohne überhaupt zu ahnen, dass es die Rinden-Seele gibt, oder was für Vorstellungen diese hat. Sollte diese Analogie auf die menschlichen Staats-Organisationen angewendet werden, so müssten wir dann auch annehmen, dass die Individuen, die Menschen, in keiner direkten Verbindung mit der Kollektiv-Seele sein können. Was für Gedanken diese hat, bleibt uns verschlossen, wie unsere Gedanken der Zellen-Seele verschlosssen sind. Indessen dient die Vorstellung von der Ganglion-Seele und der Zellen-Seele dazu, gewisse Bewegungen

in unserem Körper und in den Zellen erklärbar zu machen. Einen ähnlichen Dienst leistet die Vorstellung von der Kollektiv-Seele des Staates nicht.

Alle Bewegungs-Erscheinungen in der Gesellschaft müssen von der geistigen Tätigkeit der Einzelwesen hergeleitet und durch diese erklärt werden, so dass nichts übrig bleibt, was aus der direkten unterscheidenden und vergleichenden Tätigkeit der Kollektiv-Seele herzuleiten wäre. Eine Gesellschaft heisst eine Sammlung von Einzelwesen, deren gegenseitiges Benehmen durch gewisse Regeln bestimmt wird. Diese Regeln haben kein anderes Dasein als im Vorstellungs-Leben der Einzelwesen. Es ist nach dem Obigen der Gedanke von einem kollektiven Bewusstsein der Gesellschaft ganz entschieden von der empirischen und analytischen Wissenschaft auszuschliessen.

Anders steht es mit der Vorstellung von einem kollektiven Bewusstsein der Individuen, wenn es nämlich nur dahin verstanden wird, dass das Seelenleben des Einzelwesens durch das Zusammensein in der Gesellschaft tief beeinflusst wird.

Das Bewusstsein des Individuums zeigt eine Reihe von sozialen Eigenschaften, und diese sind oft mehr als die individuellen für viele Glieder der Gesellschaft gemeinsam.

Die Art und Weise, wie solche Eigenschaften und Stimmungen von Einem zum Anderen überführt werden, ist oft nur schwer oder gar nicht zu erforschen. Das gibt den Eindruck, als ob solche gemeinsamen Stimmungen ohne natürliche Ursachsglieder entstehen können, als ob sie mehr auf mystischer Einheit als auf causaler Übertragung beruhten. Diese Mystik scheint mit der Idee von der Kollektiv-Seele der Gesellschaft sich sehr wohl zu vertragen. Näher zugesehen, handelt es sich jedoch hier um zwei grundverschiedene Vorstellungen. Die Vorstellung von der denkenden und fühlenden Kollektiv-Seele ist eine gewaltsame und prinzipielle Erweiterung auf dem Gebiete der Mystik. Es ist schon ohnehin nicht glücklich, diesem Gebiete zu grosse Weite zu lassen. Aber auch ohne entscheiden zu wollen, ob die Übertragung der gemeinsamen Stimmungen in mystischer Weise zugeht oder nicht, muss man daran festhalten, dass selbst eine mystische, etwa telepatische Übertragung der kollektiven Gefühle, (wie des Patriotismus) noch keineswegs die Hypothese von der selbständig denkenden Kollektiv-Seele mit einschliessen würde.

Aber auch die Hypothese, dass die kollektiven Gefühle in mystischer Weise entstehen, ist für das analytische Vordringen der Psychogenese nicht vorteilhaft, sondern schädlich.

Wir müssen an dem Grundsatz festhalten, dass alle kollektiven Gefühle und Erscheinungen durch den Kontakt der Individuen und durch natürliche Übertragung entstanden sind.

Was bleibt denn von dem richtigen Satze, dass das Einzelwesen ohne die Gesellschaft nirgends anzutreffen ist, und dass die Gesellschaft immer schon vor dem Individuum da ist, als wesentlicher Inhalt übrig?

Wir wollen das absolute Individuum im Sinne des Robinson-Einsiedlers als eine Fiktion, die nichts entscheidet, beiseite lassen. Bleibt uns übrig, als Urglied der Gesellschaft, das neugeborene Kind. Dieses sehr egoistische und sehr individuelle Wesen entwickelt sich in zwei-drei Jahrzehnten zu dem vollentwickelten sozialen Individuum, zum Bürger. Zu dieser Entwickelung sind zwei ganz verschiedene Systeme von Faktoren tätig: einerseits das System der angeerbten Dispositionen, die nach und nach zur Entfaltung kommen. Die mannigfaltigen Anlagen, die in dem Neugeborenen sich vorfinden, entwickeln sich niemals in einem reinen, menschlosen Milieu, sondern werden in ihrer Entfaltung unablässig von der menschlichen Umgebung beeinflusst.

Das zweite System von Entwickelungs-Faktoren können wir der Kürze halber als das System der Suggestion und der Tradition bezeichnen. Einerseits werden die Individuen durch das gesellige Zusammenleben unablässig durch einander beeinflusst; anderseits werden die Meinungen der ältern Geschlechtsfolge durch allerlei besondere Vorrichtungen auf die jüngere übertragen. Als Institutionen, die wie Kanalisationsröhren solcher Tradition dienen, will ich hier nur vier der wesentlichsten nennen: Die Familie, die Schule, die Kirche und die Polizei. Zwischen den Dispositionen der Erblichkeit und den Forderungen der Tradition besteht bekanntlich oft ein tiefer Zwiespalt. Davon später.

Fruchtbarer als alle Erörterungen über die Nicht-Existenz des absoluten Individuums, und über die vermeintliche Existenz der Kollektiv-Seele wird es nach meiner Meinung sein, sein Bestreben darauf zu richten, den Unterschied zwischen Erblichkeit und Tradition möglichst genau zu bestimmen und den Antagonismus beider möglichst begreiflich zu machen.

Elftes Kapitel.

Die Selbst-Achtung.

Ich habe schon gelegentlich die Meinung gestreift, dass die Selbst-Achtung im Sinne der Zufriedenheit mit dem eigenen Willen bereits auf primitivem, rein egoistischem oder egozentrischem Wertungs-Stadium denkbar ist.

Wir haben überhaupt vorausgesetzt, dass die moralische Selbst-Kritik die Form entweder von Reue oder von Stolz annimmt, je nachdem sie negativ oder positiv ausfällt. Dabei hatten wir noch nicht Gelegenheit, hervorzuheben, dass die Reue in sprachlicher Beziehung ein ziemlich eindeutiges Wort ist, das fast immer moralischen Inhalt, und den Willen mit seinen Motiven zum Gegenstand hat, während der Stolz ein sehr vieldeutiges Wort ist, das allerlei bezeichnen kann. Man kann auf einen Mantel oder auf einen Hut stolz sein, aber auch auf seinen Charakter. Dementsprechend ist auch die Demut kein rein moralisches Gefühl, sondern kann auch durch moralisch neutrale Umstände, wie Krankheit, Machtlosigkeit, Geldmangel, Hässlichkeit u. dgl. ausgelöst werden. Für den rein moralischen Stolz gibt es einen etwas schärferen Ausdruck: das gute Gewissen, dieser Begriff wird indessen meistens negativ gedacht, und wird deshalb weniger geeignet für die überschwenglichen primitiven Äusserungen der Selbst-Zufriedenheit.

Für das Verständnis der Moral-Entwickelung ist es von Bedeutung, dass man sich vor Augen hält, dass das aktive Selbstbewusstsein eine doppelte Form annimmt: teils als Willens-, teils als Kraft-Bewusstsein.

Wir haben schon gesehen, dass man den Feind sowohl als ein Unding, d. h. eine gefährliche Sache fürchten, wie auch moralisch in bitterer Indignation werten kann, und ferner, dass man die Freunde einerseits als angenehme Gegenstände, durch moralisch neutrale sogenannte Liebe hochschätzt, sie aber andererseits auch nach ihren Motiven und Willen als gut beurteilen, d. h. moralisch werten kann. Dem entspricht, dass man auch bei der Selbstbeurteilung sich selbst als eine gute, nützliche, vortreffliche Sache auffassen, auf der anderen Seite aber auch als guten Willen beurteilen kann. Es wird sich empfehlen, im ersteren Falle von

einem dynamischen Stolz, im Gegensatz zu dem moralischen zu reden. Alles Leben, sagten wir oben, ist ein Kampf um die Werte; in jedem Bewusstseins-Zustand tritt der Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität hervor. Über die Natur unserer Aktivitätsgefühle ist viel gestritten worden. Man hat sie zum Teil auf muskuläre Spannungs-Empfindungen zurückführen wollen. Wie dem auch sein mag, jedenfalls bezeichnen sie eine Grundtatsache des Seelenlebens, und man hat wohl nicht mit Unrecht sogar angenommen, dass alle unsere Ideen über äussere Kraft, Ursache u. s. f. auf die Erfahrung von eigener Aktivität zurückgehen.

Bis jetzt haben wir nur hervorgehoben, wie der Mensch bei seinen Kameraden einen tätigen Willen voraussetzt. In der Praxis betrachtet er ihn aber auch vom Willen abgesehen als eine stetige Energiequelle, und als solche fasst er auch sich selbst auf. So kann z. B. ein Mann auf seine hohe Intelligenz stolz sein, und sieht darin eine besondere Form der Energie, ein Anderer vielleicht auf seine Muskelstärke, ein Dritter auf seine mystischen Kräfte, d. h. sein Verhältnis zu den Göttern oder dergl. Auf das intimere Wesen des Willens werden wir später zurückkommen. Hier genügt es, dass wir uns daran erinnern, dass der Wille das Bevorzugen eines Zweckes bezeichnet, und dass der Mensch, auch von solchen Zuständen abgesehen, sich als Aktivitäts- und Energiequelle auffassen kann. Da unser Leben nichts Anderes ist, als ein ewiges Kämpfen und Ringen, tritt naturgemäss das Aktivitätsbewusstsein ganz besonders mächtig hervor, und die entsprechende Selbstwertung läuft auch leicht Gefahr, eine vorherrschende Leidenschaft zu werden:

Das »Ich« wird als eine grosse und als eine wertvolle Energiequelle aufgefasst; zu dieser Wertungsweise scheinen die Menschen eine ganz ungeheuere natürliche Neigung zu haben. Unsere Kultur legt uns in Bezug auf die Äusserung des persönlichen Stolzes eine gewisse Zurückhaltung auf. Man findet deshalb diese Leidenschaft klarer und mächtiger ausgedrückt bei den wilden Naturvölkern. Sehr bezeichnend und auffallend ist es aber zu sehen, wie unter den zivilisierten Nationen, sobald der Wein und der Alkohol ihre Wirkung auszuüben anfangen, die Äusserungen des Stolzes sofort zunehmen, bis schliesslich der betrunkene Mann von dem Werte und der Unentbehrlichkeit seines eigenen Ich meistens eine ganz masslose Vorstellung bekommt.

Es offenbart sich in den meistens so übertriebenen und lächerlichen Gebärden des Betrunkenen eine der menschlichen Natur innewohnende Neigung, die in den Kulturstaaten normalerweise durch die Erziehung und die Zivilisation ein klein wenig verdeckt wird.

Der dynamische Stolz breitet sich also überall. Für unsere Analyse ist es aber unumgänglich notwendig, daran festzuhalten, dass nicht jeder Stolz moralischen Wert oder einen ethischen Gegenstand hat. Die Wertung der Kameraden ist nur dann eine moralische, wenn sie sich auf ihren Willen mit dessen Motiven bezieht. Genau dasselbe gilt dann natürlich auch von der Selbstachtung; diese wird als moralische Willenswertung auf dem egozentrischen Wertungsstadium sich wahrscheinlicherweise nicht stark entwickeln können.

Wenn ich zwischen verschiedenen Zwecken wähle, ist das, was gut erscheint, der erwählte Zweck, und es gehören ganz besondere Erwägungen dazu, neben dem Zwecke auch das Wählen gut zu finden. Andererseits kommt es ja häufig vor, dass die Wahl schlecht ausfällt, dass zwischen zwei Zwecken der gewählt wird, der am Ende mehr Leid als Freude bringt. In solchen Fällen hat man allen Grund, sein eigenes Wählen zu tadeln.

Viele Moral-Psychologen setzen nun ohne weiteres voraus, dass ich alle die Handlungen, die Überschuss an Unlust gebracht haben, mit moralischer Indignation, als schlechte Handlungen verurteile. So sieht besonders für Herbert Spencer die natürliche und ursprüngliche egoistische Moral aus.

Es kann aber sein, dass diese Selbst-Beurteilung in der Regel mehr utilitarischer als moralischer Natur gewesen ist, d. h., dass ich mich eher über das Geschehene ärgere, als eigentliche Reue empfinde, indem ich nämlich mit intensivem Gefühle die zwei in Rede stehenden Zwecke umwerte, ohne den vorigen Akt des Wählens besonders zu verurteilen. Freilich wird durch solche intensiv vollzogene Umwertung die Aufmerksamkeit leicht darauf gelenkt, dass die Akte des Wählens von verschiedenem Werte sind, je nachdem sie den besten Zweck herausfinden oder nicht.

Wirklich böse ist aber nicht der Wille, der Leiden bringt, sondern allein der, der Leiden hat bringen wollen, oder wenigstens ihm nicht hat entgehen wollen. Wenn einer mir Gutes tun will, seine Handlung aber zu meinem Schaden ausfällt, kann ich nicht seinen Willen neben den Handlungsfolgen selbständig als etwas Böses werten. Sein mangelndes Wissen kann ich beklagen, aber das moralische Urteil bezieht sich nicht auf das Wissen, sondern auf das Wählen zwischen klar vorgestellten Zwecken.

Ich selbst wähle allerdings seltener mit klarem Bewusstsein meinen eigenen Schaden. Nur in einem Sinne kommt dies vor, nämlich wenn ich zwischen den näheren und ferneren Folgen meiner Handlung deutlich

unterscheide, und nun entweder den augenblicklichen Schmerz wähle, um späteres Glück zu erzielen, oder umgekehrt, die Lust des Augenblickes wähle, und dabei ruhig meinem »späteren Ich« die nachher kommende Unlust überlasse.

Man stellt diese Wahl-Handlung häufig als eine Berechnung der Gesamt-Summe von Lust und Unlust dar, und sagt wohl z. B., dass die zunächst folgende Lust als lebhafter gedacht, schwerer wiegt, so dass dadurch die Gesamt-Summe fälschlich überschätzt wird.

Das kann richtig sein, würde aber eher eine theoretische Unklarheit, ein mangelndes Wissen, als einen bösen Willen verraten, würde also nicht zu einem moralischen Urteil Anlass geben. Ich kann hier wohl von der Meinung einiger Moralpsychologen, wie z. B. des hervorragenden Italieners Tarozzi absehen, dass man nämlich auch das Leiden direkt und ohne Lustmotiv wollen kann; so besonders auch den Tod; Tarozzi spricht von der Faszination des Todes und des Leidens. Ich glaube, dass man die Wirklichkeit eines solchen blinden Willens anzuerkennen hat, dass er aber vom motivierten Willen und von den normalen Bedingungen des Wählens so stark abweicht, dass er sich der moralischen Wertung entzieht. Auf alle Fälle kann aber hier von solchem unmittelbaren und absoluten Leiden-Wollen abgesehen werden, da bis jetzt wohl noch niemand es als Beispiel des bösen Willens herangezogen hat, um das erste Entstehen derartiger Selbst-Kritik zu beleuchten.

Wenn einer die Gesamt-Summe der zu erzielenden Lust und Unlust wirklich abwiegt, wird er kaum je die Unlust als solche vorziehen, und insofern also niemals einen bösen Willen haben. Und doch ist die egozentrische Reue möglich, nämlich insofern als das »Ich« sich in zwei verschiedene »Ichs« spaltet, das unmittelbare, und das der Zukunft. Das »Ich von gestern« hat sich um das Leiden des »Ich von heute« gar nicht kümmern wollen, hat um eigenen Vorteils willen diesem Leiden des heutigen Ich nicht entgehen wollen. Das Ich von heute fühlt sich durch solch eigenmächtiges und egoistisches Auftreten des Ich von gestern moralisch indigniert, fühlt aber zu gleicher Zeit seine Identität mit diesem Ich von gestern.

So entsteht diejenige Doppelstimmung von abgespannter Demut und energischer Indignation, die wir als Reue bezeichnen.

Also nicht eine Unklarheit in der Berechnung der Lust-Summe ist die moralische Schuld des Ich von gestern, sondern dass es die Werte des Ich von heute nicht hat ordentlich mitrechnen

wollen, dass es diese schon erkannten Werte als gleichgültig beiseite geschoben hat.

Ich bezweifle aber, dass diese moralische Wertung auf egoistischem Boden, als rein egozentrisches Urteil besondere Intensität erreichen würde. Und vor allem glaube ich, dass man bei der rein egozentrischen Selbst-Wertung immer eine Neigung haben wird, der Reue so lange als möglich zu entgehen. Viel leichter wird die moralische Selbstzufriedenheit sich einstellen, da die natürliche Neigung doch in dieser Richtung geht. Teils hat ja der Zustand des Zweifels schon an sich einen Ton der Unlust, das definitive Moment des Wählens einen entsprechenden Ton der Lust, teils kommt ja in Betracht, dass der gewählte Zweck im Augenblick des Wählens als der bestmögliche erscheint, sodass wenn einmal die Idee des guten und schlechten Willens sich gebildet hat, eine positive Wertung des Wahlaktes sich von selbst einstellt, und das Feld behauptet, so lange die oben dargestellte Spaltung der Persönlichkeit und seiner Interessen nicht stark hervortritt.

Die natürliche und primitive Form der egozentrischen Willens-Wertung wird also die Selbstzufriedenheit sein: mein Wollen ist immer gut, während das Wollen der Feinde meistens ein böses ist.

Oben ist gezeigt, wie jedoch die Wertung des Feindes, durch Analogie, die heterozentrische Selbst-Wertung hervorrufen kann, und wie diese durch die Wertung des Freundes noch näher gelegt wird.

Die heterozentrische Form der Selbstzufriedenheit oder der Selbstkritik wird in der Gesellschaft besonders entwickelt.

Wo zwei oder drei einander mit einer gewissen Beständigkeit gegenseitige Dienste leisten, ist der Keim der Gesellschaft gegeben.

Ohne uns mit der Frage aufhalten zu wollen, ob die Familie oder die Horde die ursprüngliche Form der Gesellschaft sei, dürfen wir voraussetzen, dass besonders drei Faktoren die Bildung der Gesellschaft gefördert hat, erstens die Liebe der Geschlechter, zweitens das Eltern-Verhältnis und drittens die Furcht vor Feinden. Wir wollen es ferner unentschieden lassen, ob die Eltern-Liebe schon auf den allerersten Stufen die Form des Pflichtbewusstseins annehme, und also moralische Funktion sei, oder nicht.

Vieles scheint dafür zu sprechen, dass schon die Tiere ein Pflichtbewusstsein haben, wenn es sich um das Schicksal des Neugeborenen handelt, und dass sie in diesem Falle von einem zwingenden Imperativ, von einem »Du sollst« geleitet werden. Anderseits ist es nicht so ganz

einfach zu entscheiden, wann und inwiefern dieser imperativische Zwang moralischen Inhalt hat, d. h. als Selbstwertung auftritt. So lange als das »Ich soll«, wenn auch noch so imperativisch, sich von dem »Ich will« nicht merkbar unterscheidet, liegt kein Moralbewusstsein vor.

Ausser dem Eltern-Instinkte, und dem nur halb-altruistischen Instinkte der Geschlechtsliebe ist das, was die Menschen auf primitiver Stufe zusammen treibt — die Furcht, das Bedürfnis gemeinsamer Verteidigung. Stetiger Kampf und Unfrieden nach aussen bewirken, dass nach innen der Friede für längere oder kürzere Zeiträume bewahrt wird, und auch nach Unterbrechungen immer wenigstens zeitweilig wiederhergestellt wird.

In solch kleiner primitiven Gesellschaft wird nun bald der Eine, bald der Andere der Gesamtheit Dienste leisten müssen. Er wird aber auch auf Vergeltung seitens des Anderen Forderung machen. Die Gesamtheit zu schützen und ihr Wohl zu fördern, wird eine Regel, und zwar eine gemeinsame Pflicht.

Wenn auch solche soziale Tätigkeit sich zunächst ganz unwillkürlich entwickelt haben mag, so ist sie doch in der menschlichen Gesellschaft gar früh zur bewussten Bedingung des geselligen Lebens geworden. Jedermann muss und soll z. B. an der Verteidigung und an der Rache teilnehmen.

Ursprünglich ist es wohl die gemeinsame Gefahr, die Furcht vor gemeinsamen Feinden, die die gemeinsame Abwehr als unmittelbare Rückwirkung hervorgerufen hat. Sehr zeitig wird aber diese Gemeinsamkeit im Auftreten auch bereits mit Gewalt durchgesetzt dadurch, dass die Mehrheit sie von den Wenigen, die Stärkeren von den Schwächeren fordern, und ihre Forderungen erzwingen.

Das ist der Zustand der Rechtsordnung, die stets ein Element des Terrorismus in sich schliesst.

Wir brauchen nicht zu wissen, eine wie grosse Rolle der Unterschied zwischen den Stärkeren und den Schwächeren in der Gesellschaft ursprünglich spielte. Die Familie ist jedoch schwerlich ohne einen *pater familias* bzw. eine *mater familias* denkbar. In der Horde wird früh ein Haupt, oder werden mehrere Häuptlinge, die Leitung der Kriege übernommen haben.

Vor allem kommt den Älteren schon in der tierischen Gemeinschaft eine leitende Stellung zu, und dies Verhältnis finden wir überall in der Menschheit wieder. Teils sind ja die Älteren innerhalb einer gewissen Grenze des Alters an und für sich körperlich stärker als die Jungen, und in allen kriegerischen Fertigkeiten geübter; teils sind die Jungen von ihrer

Kinderzeit her an Unterlegenheit und notwendigen Gehorsam gewohnt, und behalten leicht diese Gewohnheit bei; teils endlich haben die Älteren durch ihr längeres Leben festere und zahlreichere Freundschafts-Verbindungen, mit Leuten ihres eigenen wie auch jüngeren Alters. Wenn die Alten so alt werden, dass ihre Kräfte schwinden, und ihre Reihen sich lichten, verlieren sie bekanntlich in den Ur-Rassen ihre Macht, oder werden sogar gegessen.

Ob aber die Gesellschaft in ihrer ursprünglichsten Form ein Haupt oder mehrere Häupter gehabt, ob eine abgestufte Hierarchie oder ein einfacher Gegensatz zwischen Älteren und Jüngeren bestanden hat, diese Fragen können wir *der Völkerkunde* überlassen.

Wir haben die bedeutend leichtere Aufgabe, rein theoretisch die Begriffe der sozialen *Macht* und der sozialen *Pflicht* klar zu legen, um jede Vermengung ihrer Gebiete, und so auch die der Begriffe der *Rechtsordnung* und der *Moral* sorgfältig zu vermeiden.

Die Gewalt-Mittel, die Anwendung finden, um gemeinsames Auftreten und Befolgen der Regel zu erzwingen, sind *Ausstoss* aus der Gesellschaft, *Hinrichtung* und endlich eine vorübergehende *Strafe*. Die *Strafe* ist — wenn wir von der Todes-Strafe absehen — eine ganz eigentümliche Anpassung der *Rache* und der *Verteidigung* an das gesellige Leben.

Wenn einer im Kampfe um irgend welche Werte vom Gegner besiegt wird, geschieht es ja nicht immer, dass er gleich getötet wird, sondern vielfach wird er mit dem Leben davonkommen, und nur grössere und kleinere *Wunden*, Schläge und dergleichen erhalten haben. In solchen Fällen behält der Besiegte leicht dem Sieger gegenüber eine gewisse Furcht, und die Neigung, sich vor ähnlichen Zusammenstössen zu hüten. Diese Neigung kann so weit gehen, dass man willens wird, auf Verlangen sich den Wünschen des Anderen zu fügen.

Ein solcher Streit um die Werte stellt sich z. B. regelmässig zwischen Kindern und Eltern ein, und zwar mit dem beständigen Endergebnis, dass die Kinder den kürzeren ziehen, und die Schläge kriegen.

In der moralischen Erziehung der Kinder spielt dieser ganz unmittelbare Kampf mit den Eltern um die Werte eine Hauptrolle, hat sie immer gespielt, und wird sie wohl immer spielen.

Da handelt es sich z. B. um die Nährwerte, wenn die Kinder von den Eltern etwas Verbotenes »stehlen« wollen. Oder es handelt sich um die Werte des Schmuckes, der Bekleidung, des Schutzes u. dgl., wenn die Kinder alles Mögliche zerreissen wollen, wegwerfen, oder auf andere Weise verlieren. Endlich kann es sich auch nur um den »Hausfrieden«

oder um die Arbeitsruhe und Essensruhe der Eltern handeln. Auf alle Fälle werden diese ihre Werte in bestmöglicher Weise gegen die Kinder schützen, während letztere dabei die Furcht lernen, die, wenn sie den Gehorsam nach sich zieht, als Respekt bezeichnet wird.

Häufig kämpfen jedoch die Eltern nicht nur für ihre persönlichen Werte, sondern für die Gesamt-Werte der ganzen Familie. Besonders wenn die Kinder unter einander in Streit um die Werte geraten, werden die Eltern meist die Interessen der Mehrzahl gegen den einzelnen Missetäter schützen, oder allgemeiner, diejenige Partei nehmen, wo die grösseren oder wichtigeren Lebens-Interessen bedroht sind. Auch in solchem Falle wird das Kind lernen, aus Furcht den Willen der Eltern, der den Willen der Mehrheit vertreten kann, zu respektieren.

Ich habe den Fall, wo Eltern und Kinder um die Werte kämpfen, jedoch nur als ein Beispiel des Kampfes vorgeführt, der ohne tötlichen Ausgang verläuft, und durch seine Wirkungen auf die Handlungsweise des Besiegten zur Rechtsordnung der Strafe führt. *In der geordneten Gesellschaft ist die Strafe das Überbleibsel des vorübergehenden Kampfes zwischen Mehrheiten und Minderheiten oder Einzelwesen, der im Urstamme so häufig den Frieden unterbricht.*

Die gegenseitige Unterstützung und die gemeinsame Arbeit in der Gesellschaft werden durch mehrere Umstände gleichzeitig bewirkt, von denen wir 1) *Die Furcht* vor gemeinsamen Feinden, die der Einzelne nicht allein überwinden kann und 2) *Die Furcht vor Strafe* seitens der Mehrzahl oder seitens der Häupter besonders hervorgehoben haben. Ausser diesen Affekten sind noch weiter zu nennen: 3) *das unmittelbare Mitleid und die Mitfreude* als Sympathiegefühle, die unter den sich kennenden Gliedern der Gesellschaft die sonst herrschende Grausamkeit und Eifersucht bis zu einem gewissen Grade ablösen. Eine 4) sehr gewichtige Ursache des sozialen Lebens bildet *die blinde Suggestion*, auf die wir unten zurückkommen werden. Eine ebenso grosse Rolle spielt fernerhin 5) *die Eitelkeit und der dynamische Stolz*. Eine 6) Ursache ist mit *der moralischen Selbstkritik* gegeben, d. h. der Selbstachtung und dem Bestreben, die Achtung der Genossen sich zu bewahren. Wir brauchen nicht zu entscheiden, welche von diesen sechs Ursachen die grösste Bedeutung haben, oder welche in der Entwickelung die ersten gewesen sind. Uns kommt es nur darauf an, das Zusammenwirken der anderen Ursachen mit dem moralischen Elemente zu bestimmen. Besonders sind die Sympathiegefühle (Mitleid und Mitfreude) von den Soziologen zur Erklärung der Moralentwickelung

herangezogen worden. Wir bestreiten ja auch keineswegs, dass unter den Gliedern einer primitiven Horde gelegentlich viel Sympathie vorkommen könne, und dass diese friedlicheren Gefühle bei der Gründung der Gemeinschaft eine grosse Rolle gespielt haben müssen. Durch diese Gefühle wird aber das Moralproblem nicht erklärt. Es wird nützlich sein, hier dieses Problem in seiner vollen Strenge noch einmal vorzuführen: es besteht unter anderem eben darin, dass die Sympathiegefühle für besser gehalten werden als die anderen. Mögen sie in den einzelnen Fällen stärker oder schwächer entwickelt sein als die egoistischen Gefühle, so werden sie doch in beiden Fällen sicherlich für besser, für moralisch wertvoller gehalten, während die egoistischen Neigungen, auch wo sie die stärkeren sind, wie dies bei den meisten von uns der Fall ist, für moralisch weniger wertvoll gehalten werden. Dies ist das Problem, und seine Lösung kann offenbar nur so gefunden werden, dass man moralische Gefühle nachweist, die mit den Sympathiegefühlen nicht identisch sein können. Bei der Analyse der primitiven Gesellschaftserscheinungen wird es ferner auch nützlich sein, sich vor Augen zu halten, dass die Sympathiegefühle als solche voraussetzen, dass die Glieder der Gesellschaft sich kennen und bis zu einem gewissen Grade sich schätzen, mit einer Freundschaft, die freilich recht schwach und wechselnd sein kann, deren Wirklichkeit aber doch in die Augen springt, wenn sie mit den Feinden gegenüber genährten Gefühlen verglichen wird.

Solche Freundschaft oder gegenseitige Schätzung ist indessen grösstenteils moralischer Natur, d. h. dass sie auf der Wertung der geleisteten Handlungen und der guten Gesinnung beruht.

Die Glieder der Gesellschaft, die so viel gemeinsame Arbeit leisten und gemeinsame Zwecke verfolgen, nähren Gefühle der gegenseitigen Achtung. Daraus entsteht für den Einzelnen ein neuer Zweck: der Zweck, die Achtung der Anderen zu gewinnen oder zu behaupten.

Solche Achtung seitens des Anderen ist zunächst wertvoll durch ihre Folgen, da der Andere, wie oben ausgeführt, die dankbar anerkannten Dienste auch dankbar vergilt.

In diesem Sinne ist es schon ein egoistischer und moralisch neutraler Zweck, die Achtung des Anderen zu gewinnen, weil sie nämlich nützlich ist.

Das Opfer von persönlichen Werten, das ich vielleicht dem Stammes-Genossen bringe, gereicht mir in letzter Linie zum eigenen Vorteil, und ich kann also schon nach dem oben beschriebenen Vorgang der ego-

zentrischen Wertung zu dem Ergebnis der Selbstzufriedenheit kommen.

Die Idee, dass die Genossen mich achten, gesellt sich dann zur egozentrischen Wertung, um die Stimmung der Selbstzufriedenheit noch zu verstärken: Die Achtung seitens der Genossen wird mir nun nicht mehr ausschliesslich nützlich, — ein mittelbarer Wert, sondern sie wird für mich zu einer unmittelbaren und direkten Freude; d. h. aber, dass ich die Achtung, die die Anderen mir zeigen, mir aneigne; dass ich dieses ihr Gefühl mit ihnen also teile, indem ich mich dadurch grösser und besser fühle; meine Selbstachtung ist eine heterozentrische geworden.

Der schon oben vorgeführte Analogie-Schluss, dass der Andere meinen Willen genau so werten muss, wie ich den seinigen werte, wird zur wirklichen täglichen Erfahrung.

Und insofern als der Andere mich hoch schätzt, kann die Aneignung solchen fremden Urteils nur angenehm sein.

Anders wenn meine Handlungen die Interessen der Anderen schädigen, und die lebhafteste Indignation hervorrufen. Dann habe ich freilich zur Reue, d. h. zur moralischen Selbst-Kritik, schon insofern starke Veranlassung, als die fremde Achtung, die mich zur Selbstachtung gerade anspornte, jetzt vollständig fehlt und in ihr Gegenteil umgeschlagen ist. Die Analogie zur heterozentrischen Selbst-Achtung kann die heterozentrische Selbst-Kritik oder Reue wachrufen.

Oben ist ausgeführt, dass bereits die Analogie zur egozentrischen Indignation über die Anderen, zur heterozentrischen Selbstkritik führen kann, weil nämlich die Idee des guten Willens bei anderen und bei mir in ganz analoger Weise gedacht werden muss, wenn es mit der Wertung des Willens als selbständiger Gegenstand Ernst sein soll.

So ist auch die logische Folge von der Idee der reinen Willens-Wertung. Die Sache ist aber die, dass es mit der moralischen Wertung des Willens nicht so unbedingter Ernst sein soll, jedenfalls nicht auf allererster Entwickelungs-Stufe. Und die meisten unter uns stehen heute noch auf primitiver Entwickelungs-Stufe.

Die Funktion der Willens-Wertung macht sich anderen gegenüber sehr energisch geltend, eben weil sie biologisch und phylogenetisch nützlich gewesen ist. Ihr logisches Ergebnis, die heterozentrische Selbst-Wertung, macht sich bedeutend weniger geltend, und kommt erst da zur vollen Entwickelung, wo auch sie für das Individuum nützlich wird. So ist es vielleicht mehr als alles andere die

Rechtsordnung, die soziale Strafe, die zur Anerkennung der fremden Indignation als berechtigt geführt hat.

Wenn nämlich die Mehrheit oder überhaupt »die Anderen« die Macht besitzen, mich zum Gehorsam zu zwingen, und meine Übertretung zu bestrafen, dann zeigt sich die Übertretung auf die Dauer als für mich unvorteilhaft, sie bringt meinem späteren »Ich« Schaden, und mein »späteres Ich« hat alle Veranlassung zur Indignation über das »frühere Ich«, d. h. aber Grund zur Reue.

Solche egozentrische Reue wird nun vielfach verstärkt durch die Vorstellung, dass die andern Stammesgenossen und Freunde meine Handlung aufs heftigste verurteilen.

Um so leichter wird es mir sein, diese ihre Indignation mir anzueignen, weil sie eben als Stammes-Genossen und Freunde von mir hoch geschätzt waren.

Ja, es entsteht dadurch für mich die Unannehmlichkeit, mich entscheiden zu müssen, ob ich das Freundes-Verhältnis und meine Achtung für die Kameraden aufgeben oder mich bekehren will, d. h. aber, meine Handlungsweise umändern und die Indignation der Anderen mir aneignen und so zur heterozentrischen Reue kommen.

In solchem Falle vereinigen sich also die egozentrische und die heterozentrische Reue zu einer energischen Selbstkritik, oder richtiger, die eine dieser Formen der Kritik bereitet der anderen den Boden vor, und sie verstärken sich gegenseitig, wie zwei Töne, die mächtig zusammenklingen. Es ist mir dem erzürnten Genossen gegenüber keine andere Haltung möglich: entweder muss ich infolge seines Zornes selbst ihm zürnen, und in Feindschaft mit dem früheren Freunde geraten, oder ich fahre fort, ihn zu achten, da muss ich aber meine eigene Handlung mit seinen Augen beurteilen.

Genau so streng wie in der Logik gilt jedoch im Leben die Regel vom ausgeschlossenen Dritten nicht [1].

Es gibt schon ein Drittes, nämlich die Möglichkeit der Lüge und der erlogenen Freundschaft: Ich gebe den Forderungen der Mehrheit nach, aber ohne sie anzuerkennen. Ich hasse vielleicht den erzürnten Freund, aber ich lasse es ihm nicht merken. Dadurch, dass ich sogar die Strafe mit scheinbarer Geduld ertrage, ist das Gleichgewicht in der Gesellschaft wiederhergestellt, und ich kann wieder

[1] Es ist ja bekanntlich das Verdienst der Hegel'schen Philosophie, dieses Aschenbrödel wieder in seine volle Würde eingesetzt zu haben. Ja, sie hat sogar, wie im Märchen, ihm den Thron und das Reich übergeben wollen. Es bleibt aber doch ein Verdienst, hervorgehoben zu haben, dass im Leben das Dritte niemals ausgeschlossen ist.

die Vorteile des geselligen Lebens und der Freundschaft geniessen. Auf die Dauer bringt aber ein solcher Ausgang den Zwiespalt in das Bewusstsein: Ein Freundschaftsverhältnis zu Feinden, das sich bald wieder nach der einen oder anderen Seite auflösen wird.

So sieht freilich das Leben in der Gesellschaft meistens aus. Die inneren Friedensverhältnisse sind, wie wir schon öfters hervorgehoben haben, mehr oder weniger zeitweilig. Hier haben wir hinzuzufügen, dass sie recht häufig unehrlich, erlogen, geheuchelt sind.

Es verdient überhaupt bemerkt zu werden, wie sehr die Lüge einer Art moralischem oder besser pseudomoralischen Zwecke dient. Wir sagten, dass die Menschen eine grosse Neigung zum Stolz und zur Eitelkeit haben. Auch diese menschliche Eigenschaft hat zur Bedingung ihrer höchsten Entfaltung das gesellige Leben. In der Gesellschaft kann man wegen seiner gemalten Haut, wegen seines Schmuckes, seines Reichtums, seiner Intelligenz oder seiner Muskelstärke bewundert werden. Im Verkehr der Menschen untereinander liegt der Lüge im Grossen und Ganzen eine doppelte Aufgabe ob. Erstens will der einzelne dadurch einen persönlichen Vorteil erwischen, zweitens will er der Kritik der Anderen entgehen, und falsche Anerkennung erzielen.

In dem letzteren Punkte hat die Lüge meistens Beziehung auf den Willen, eben auf die moralische Anerkennung; man versucht wohl auch, etwa durch Prahlerei dem Anderen einzubilden, dass man z. B. die doppelte Verstandeskraft, oder die dreifache Muskelstärke hat von der wirklich vorhandenen. Solche Lüge hat aber verhältnismässig wenig Aussicht, ihren Zweck zu erreichen. Ganz anders liegt die Sache, wenn es sich darum handelt, den Beweggrund des Willens zu verbergen, und falsche Motive vorzuheucheln; auf diese Weise kann man verhältnismässig leicht den Anderen mit gutem Erfolge irreführen, und nichts hindert, dass man sich sogar herzlich freut über die Anerkennung, die man so auf falscher Grundlage bei dem Anderen erzielt.

Diese Freude an der Lüge ist nun offenbar keine Funktion der Moral, sondern höchstens ein pseudomoralisches Gefühl. Ihre grosse Verbreitung ist aber ein sehr gewichtiger und gleichzeitig lehrreicher Beweis dafür, wie stark die moralischen Gefühle in der Gemeinschaft schon entwickelt sind, da die ethische Anerkennung schon als etwas sehr Wertvolles und Unentbehrliches begehrt wird. Die Sache ist, dass der Einzelne im geselligen Leben fast immer zwei moralische Zwecke verfolgt: einerseits will er nicht nur die Erwiderung der Dienste, sondern auch die dankbare Stimmung und die Achtung seitens der Genossen erzielen. Andererseits will er nicht nur der Strafe, sondern auch dem

Zorn und der Verachtung seitens der Genossen entgehen. Er fühlt die Selbst-Achtung an die Achtung, die er seitens der Anderen erzielt, gebunden. Die Handlungen, die solche Achtung vernichten können, will er nicht ausführen.

Seine Selbstkritik ist eine heterozentrische und genauer noch eine philozentrische, in dem Sinne, dass je höher er den Freund schätzt, um so weniger will er dessen Achtung verlieren.

Dies ist in meinen Augen der wirkliche Kern der Moral: dass ich meinen eigenen Wert messe nach dem Werte, den ich für Andere habe, genau so wie ich den Wert der Anderen messe, nach demjenigen Wert, den ihre Willens-Handlungen für mich haben.

Zur vollständigen Klärung der Begriffe müssen wir uns einen Augenblick mit dem pseudomoralischen Stolz des Lügners und des Pharisäers aufhalten. Woher kommt es, dass wir den Stolz, wenn er auf der Grundlage der Wahrheit beruht, als ein Moralgefühl auffassen, während wir den auf unwahrer Grundlage fussenden Stolz für etwas ganz Anderes halten?

Zuerst muss daran erinnert werden, dass die Anerkennung, die die Gemeinschaft meiner Person als einer Sache, als Energiequelle, als Kraft zu teil werden lässt, die Moralfrage nicht berührt. In dem Falle der Heuchelei handelt es sich aber um etwas Ähnliches, nämlich um die Anerkennung, die man in der Tat nicht meiner Person, sondern meinem Namen zollt. Was der Lügner erstrebt, ist tatsächlich nicht die Anerkennung seiner Person, sondern seines Namens mit allen den greifbaren Vorteilen, die daraus folgen können, die aber auch nicht im geringsten in unser Gebiet gehören; wenn der Heuchler und der Pharisäer meint, dass er die Anerkennung, die er in der Gemeinschaft erzielt, auch moralisch geniesst, beruht das auf einer sonderbaren Selbsttäuschung: er versucht in diesem Falle, die Achtung sich anzueignen, die die Anderen fühlen Zwecken und Beweggründen gegenüber, die sie bei ihm fälschlich vorausgesetzt haben.

Es kommt im sozialen Leben nun gar zu häufig vor, dass jemand seine wirklichen Handlungen zu verbergen, bezw. seine wirklichen Beweggründe zu verheimlichen sucht, um auf diese Weise mehr Achtung bei den Genossen zu gewinnen.

Dies ist aber die ärgste Pseudo-Moral, und keine Funktion des Moralbewusstseins, was ohne weiteres in die Augen springt, wenn man bedenkt, dass es in solchem Falle sich gar nicht darum handelt, seinen Willen bei den Anderen anerkannt zu sehen. Es gilt im Gegenteil, diesen Willen vor der Beurteilung Anderer durch Lüge zu schützen und zu verbergen; jedwede Wertung meines

wirklichen Willens seitens des Genossen ist mir in solchem Falle gerade das Gegenteil einer Freude.

Die Freude aber, die ich daran habe, dass die Anderen einen vorgeheuchelten, niemals vorhandenen Willen achten, kann nicht wie der richtige, moralische Stolz mitgeteilte, geteilte und an mich übertragene Willens-Wertung sein, weil sie Wertung der Freundschaft und ihrer Folgen, der Macht, der Stellung innerhalb der Gesellschaft und dergleichen ist, überhaupt alles Mögliche, nur keine Willens-Wertung. Denn wenn auch alle anderen nichts wissen, ich wenigstens muss wissen, dass der betreffende Wille nicht vorhanden ist; das Nicht-Vorhandene kann ich aber positiv nicht werten.

Wenn ich den Zweck verfolge, die Achtung, oder die Dankbarkeit seitens der Anderen zu behaupten, um diese Wertung meines Willens mit ihnen zu teilen, wenn ich also die heterozentrische Selbst-Achtung bezwecke, können wir dies so ausdrücken, dass wir sagen, ich ziele darauf ab, mein **Recht** zur Achtung seitens der Anderen zu behaupten.

Damit haben wir die soziale Rolle des moralischen Handlungs-Motives angedeutet, das sich zu den moralisch neutralen Anregungen gesellt, die auf allererster Stufe ein soziales Benehmen wachrufen.

Das moralische Motiv findet sich in mannigfacher Verbindung und sozusagen in beständiger Assoziation mit zwei der neutralen Motive. Einerseits fällt es mit der Furcht vor Strafe und der Hoffnung auf Belohnung leicht zusammen, da die Selbst-Kritik und die Reue die Aneignung bezeichnet der in der Strafe enthaltenen Kritik, und der moralische Stolz die Aneignung ist der in der Vergeltung und im Danke enthaltenen Anerkennung. Das egoistische Motiv der berechneten Folgen ist von den Evdaimonisten in vorzüglicher Weise analysiert, aber mit Unrecht als einziges Motiv des sozialen Benehmens aufgefasst worden. Es ist überhaupt kein moralisches Motiv, assoziiert sich aber gar leicht mit dem moralischen Motiv der Selbst-Achtung.

Ungefähr dasselbe gilt für die unmittelbaren Sympathie-Gefühle im Sinne des Mitleids und der Mitfreude, Gefühle, deren vorzügliche Analyse von den Altruisten oder Utilitariern gegeben ist. Nur ist zu bemerken, dass diese Gefühle keine solche Evidenz und gesicherte Existenz haben, wie die egoistischen Triebe des Evdaimonismus. Sie sind (vom Eltern-Verhältnisse abgesehen) meistens nur da zu einer gewissen Stärke gelangt, wo Dankbarkeit, Liebe, Hochachtung, d. h. moralische Wertung des Genossen schon vorliegen. Nur zum

geschätzten Freunde stehe ich in dem Verhältnis, dass ich seinen Schmerz und seine Freuden einigermassen teile.

Wenn ich aber im praktischen Leben Handlungen ausführe, die darauf abzielen, ihm Schmerz zu ersparen und Freude zu bereiten, dann können dieselben Handlungen auch dem anderen Zweck dienen, mir seine Anerkennung und Achtung, und das Recht auf seine Achtung zu bewahren. Wie ich seine unmittelbare Lebensfreude mit ihm teile, wird es natürlich sein, auch seine Freude an meinem guten Wollen mit ihm teilen zu wollen. Der wahre Altruismus geht mit der wahren Selbstachtung und dem berechtigten Stolz eine recht feste Assoziation ein.

In unserer Analyse aber müssen wir die Faktoren, die Mitfreude und das moralische Bewusstsein wieder von einander lostrennen.

Als wir oben sechs Haptgründe für das soziale Benehmen aufstellten, haben wir mit Willen die Behandlung der Suggestion unberücksichtigt gelassen. Diese wird von vielen Soziologen als eines der wichtigsten und wohl auch als eines der ursprünglichsten Elemente des Zusammenlebens angesehen.

Wie es aber auch um ihr Vorzugsrecht stehen mag, so habe ich die Suggestion erst hier, am Schluss, vorführen können, weil wir sonst nicht hinreichend scharf zwischen der neutralen Suggestion und der Moral-Suggestion hätten unterscheiden können. Jetzt wird uns das leichter fallen.

Die Suggestion, die hier in Frage kommt, ist die unmittelbare Übertragung der Willens-Akte vom Einen auf den Anderen durch das Wort.

Wir können die Übertragung durch das Beispiel, d. h. durch das Handlungs-Bild, mit in dieselbe Gruppe aufnehmen.

Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir hier näher auf die Rolle der Sprache, als Mittel zur Übertragung von Vorstellungen, und besonders von Erwartungen, Erinnerungen und Hypothesen eingehen wollten.

Es ist bekanntlich eine Eigenschaft des Menschen, dass er gesehene Handlungen unwillkürlich nachahmt.

Es mag dahingestellt bleiben, ob dies eine ursprüngliche tierische Eigenschaft ist, oder eine, die sich erst im geselligen Leben entwickelt hat infolge des Nutzens, den sie hier bringt. Sie kommt ja übrigens schon bei den Affen vor, und ist auch bei allen in Gemeinschaft lebenden Tieren stark entwickelt.

Doch müssen wir zwischen der reinen Nachahmung und der auf mitgeteiltem Affekte beruhenden unterscheiden. Wenn z. B. das eine Tier

in der Herde zu fliehen anfängt, kann es den Anschein haben, als ob alle die anderen die Bewegung unwillkürlich nachahmten. Es wird aber oft der Fall sein, dass die mit der Flucht assoziierte Stimmung der Furcht sich durch das gesehene Bild mitgeteilt hat, und dass so nur eine scheinbare, keine wirkliche Nachahmung vorliegt.

Es ist mir besonders daran gelegen, die Übertragung eines Affektes von der reinen Nachahmung bestimmt zu unterscheiden, weil es nur die blinde Nachahmung (bezw. die blinde Suggestion) ist, die neben den oben analysierten sozialen Affekten einen selbständigen Faktor des geselligen Lebens bildet.

Aber eben dieser Instinkt der blinden Nachahmung spielt eine ungeheuere Rolle im heutigen Zusammensein, und war schon in der ursprünglichsten Gemeinschaft wirksam. Wie das gesehene Bewegungs-Bild den Menschen zur blinden Handlung führen kann, so auch das blosse Wort. So sagen z. B. die Eltern zum Kinde: Gib die Hand! und das Kind gibt die Hand. Iss! und das Kind isst. Hole mir die Tasse dort! und es holt sie. Die zahlreichen Beispiele des Gegenteils sind keine Gegen-Instanze. Nun wissen wir von der Kinder-Erziehung her, dass die Suggestion häufig die Form eines Befehls hat, und so mit dem Gedanken von der etwaigen Bestrafung in Verbindung steht. Wenn du es nicht tust, kriegst du....!! wird nicht selten hinzugefügt, und wird oft, ohne gesagt zu sein, aus dem Ton herausgehört. In allen ähnlichen Fällen ist der Suggestionierte nicht ausschliesslich suggestioniert, sondern hat auch ein Motiv, die Handlung auszuführen, — entweder ein evdaimonistisches Motiv — die Furcht vor der Strafe, oder ein moralisches, — die Furcht vor der Missbilligung, die Lust, anerkannt zu werden.

Aber nicht in allen Fällen liegt bei dem Angeredeten eine vorherige direkte Unlust zu der betreffenden Handlung vor. Die in Rede stehende Handlung ist vielleicht neutral, oder schwach lustbetont, und wird durch das im Worte enthaltene Handlungsbild einfach ausgelöst. So sagt z. B. der am Kanoe arbeitende Mann zu seiner nicht arbeitenden Frau: Geh! Hol mir eine Brotfrucht! und sie geht. Das kann aus Furcht vor ihm geschehen (Evdaimonismus) oder aus Sympathie für ihn (Altruismus); es kann aber auch ganz in Gedanken, oder besser gedankenlos geschehen: Die suggerierte Idee wird verwirklicht. Die Suggestion in diesem Sinne ist blind. Sie bildet das eigentümlichste, das nicht motivierende Motiv.

Es gibt Moralphilosophen, die in ihrem Interesse für die Suggestion so weit gegangen sind, dass sie darin das Ur-Phänomen der Moral haben sehen, und sogar den absoluten Charakter des Imperativs bei Kant mit

der rücksichtslosen und unmotivierten Aufnahme der blinden Suggestion in Verbindung bringen wollen.

Unsere Aufgabe ist es nicht, die Bedeutung der blinden Suggestion und der Nachahmung im geselligen Leben zu bestimmen. Sie wird eine grosse sein, und zwar ebensowohl im Kriege, unter den Truppen, wie im industriellen und geschäftlichen Verkehr. Für uns ist hier nur notwendig, festzustellen, dass die blinde Suggestion, als reine Übertragung, des Handlungsbildes, des Willensaktes, und der Bewegung, ganz ausserhalb des Gebietes des Moral-Bewusstseins und der moralischen Werte bleibt. Doch ist zu bemerken, dass sie dem bewussten Gehorsam den Weg bahnen kann, und so der Übertragung der Werte Platz bereitet und Hindernisse wegräumt.

Es kommt besonders in der Kinder-Erziehung nicht selten vor, dass man die Suggestion dazu benutzt, den Ungehorsam allmählich zu überwinden. Es ist zu bemerken, dass in solchen Fällen die Suggestion eine Form annimmt, die so wenig wie nur möglich an die Form des Befehls erinnert; und zwar deshalb, weil das Kind, das nicht gehorsam, sondern trotzig ist, an dem Befehl und an den damit verbundenen Vorstellungen von Zwangsmitteln und Strafe, Unlust empfindet und sich empört.

Die Suggestion ist ja nicht zwingend, sondern gerade da, wo sie am sichersten zwingt, tut sie es ohne Zwang. Wenn aber erst die Suggestion an die Aufnahme von Ideen gewöhnt hat, so ist auch der Weg gebahnt für die Übertragung von Wert-Vorstellungen: für den Gehorsam, der auf Furcht oder sonstiger egoistischer Berechnung beruht, für die Sympathie, und für die Aneignung der Kritik seitens der Anderen, d. h. für die Übertragung moralischer Werte.

Ich habe das Kind erwähnt, weil uns allen dieser Vorgang mehr oder weniger vertraut ist. In der Gesellschaft der Erwachsenen kommt sowohl der Übergang von der blinden Suggestion zum bewussten Gehorsam wie der entgegengesetzte Fall unablässig vor.

Es gibt aber nicht bloss blinde Suggestion, wie es auch nicht bloss blinde Nachahmung gibt, sondern auch eine motivierte Nachahmung und eine motivierende Suggestion.

Wenn einer ein Handlungsbild vor sich sieht, und dabei seine Aufmerksamkeit auf den Zweck festet, auf den die Handlung abzielt, und diesen Zweck wertvoll findet, dann ahmt er wohl nach Vermögen die Handlung nach. Das ist das motivierte Nachahmen.

Wenn durch das Wort der Zweck und die Motive einer Handlung von Einem auf den Anderen übertragen wird, kann Letzterer die Motive

wertvoll finden und den Zweck begreifen. Das ist die motivierende Suggestion.

Solche Suggestion hat für die Moral-Entwickelung die grösste Bedeutung, da die Übertragung von menschlichen Wert-Vorstellungen durch Suggestion im weitesten Sinne des Wortes vor sich geht.

Alles, was oben von der heterozentrischen Reue und Selbst-Achtung entwickelt wurde, hat zur Voraussetzung die Übertragung fremder Wert-Vorstellungen durch Wort und Handlung, und beruht in diesem Sinne auf angeeigneter, motivierender Suggestion.

Zwölftes Kapitel.

Der König und die Häuptlinge.

Wir haben die sechs Haupt-Motive betrachtet, die im Leben der Gesellschaft zusammenwirken, um das Resultat des sozialen Benehmens herbeizuführen. Unser Interesse heftet sich dabei an den Vorgang, wo die ursprünglich von den einzelnen Individuen ausgehende Willenskritik sich allseitig und gegenseitig beeinflusst, so dass alle Glieder sich gewisse gemeinsame Verpflichtungen auferlegen, aber auch Rechtsansprüche sich erlauben.

So bildet sich die innerhalb der Gesellschaft geltende heterozentrische Moral, die bis zu einem gewissen Grade das Wohl der Gesellschaft zum Masstabe hat (Laozentrische Moral). Doch ist natürlich das Wohl der Gesellschatt nicht eine auf einmal fertige Abstraktion, die auf die unbedingt gerechte und gleichmässig an jedes Individuum verteilte Glücksumme abzielt.

Die nächsten Freunde stellt man sich lebhafter vor, und ihre Kritik eignet man sich inniger an, als die Urteile der ferner stehenden. Hieraus entwickelt sich innerhalb des Stammes eher ein philozentrisches als eigentlich laozentrisches Moral-Bewusstsein. »Du sollst deinem Freunde Dienste leisten und deinem Feinde möglichst viel Böses tun«, diese Regel gilt auch innerhalb der Gesellschaft.

Die Idee der Gesellschaft ist kollektiv und deshalb nicht sehr anschaulich. So lange die Familie oder die Horde ganz klein ist, reicht vielleicht die persönliche Bekanntschaft hin, um solche kollektive

Idee lebendig zu erhalten. Sobald aber der Stamm zahlreicher wird, reicht die persönliche Bekanntschaft nicht mehr aus. Das Stammes-Bewusstsein setzt sich jetzt aus mehr indirekten Faktoren zusammen.

Um eine Idee von dem Stamme zu haben, braucht das Individuum sich nicht mehr alle Glieder lebhaft vorzustellen. Ja, nicht einmal ihre Zahl braucht es zu kennen. Ihm genügt eben die unbestimmte Vorstellung, dass irgend eine Grenze da ist. »Der Stamm« ist dann im Bewusstsein des Individuums zu einer von den Ideen über die einzelnen Personen verhältnismässig unabhängigen, selbständigen Projektion, eine Art Hypostase geworden.

Bei vielen Soziologen waltet sogar die Meinung vor, dass solche substantielle Vorstellung von der Gesellschaft eine ursprüngliche Idee der Menschheit sei. Darüber wollen wir jedoch nicht streiten. Schon vor der Menschheit gab es Gemeinschaften in der Tier-Welt. Auf den geschichtlichen oder gar vorgeschichtlichen Zeitpunkt der Entstehung dieser Idee kommt es uns nicht so sehr an. Auf jeden Fall aber ist die Idee vom »Ich« ursprünglicher als die von der Gesellschaft. Die substantialisierte Idee, die Hypostase »Unsere Gesellschaft« ist sicher niemals vor dem Ich-Bewusstsein vorhanden gewesen.

Die Gegenüberstellung von Ich und Aussenwelt, und von Ich und fremden Wesen, bezeichnet im seelischen Leben notwendigerweise die ersten Formen der Projektion, und erst durch ganz besondere Erfahrung hat sich die in zweiter Linie stehende Gegenüberstellung von Ich und Gesellschaft herangebildet.

Auf alle Fälle kann die Idee von der Gesellschaft nicht dem Ich-Bewusstsein voraufgehen, wie einige Soziologen es andeuten.

Wenn aber die Horde zu zahlreich ist, als dass die einzelnen Glieder sich gegenseitig genauer kennen können, fängt die Idee der Gesellschaft an, ein selbständigeres Dasein zu führen.

Was sie dann im Verhältnis zur steigenden Anzahl der unbekannten Glieder an Anschaulichkeit verliert, gewinnt sie anderseits durch Anlehnen an äussere Symbole wieder zurück. Die grösste Rolle spielen dabei solche Sachen, die gemeinsamer Besitz der ganzen Gesellschaft sind. So das Dorf und seine Mauer. So die gemeinsamen Götter und Altäre. So vor allem der gemeinsame König.

Wir haben gesehen, wie Furcht vor gemeinsamen Feinden und Schutz gemeinsamer Interessen das gesellige Leben herbeiführt, indem die Glieder sich gegenseitig Dienste leisten, und sich gegenseitig liebhaben, oder wenigstens achten.

Dabei haben wir vorläufig unberücksichtigt gelassen das Verhältnis zwischen Stärkeren und Schwächeren, zwischen Älteren und Jüngern, Männern und Frauen, Häuptern und Gehorchenden. Ich meine nämlich, dass wir die Frage, ob das Haupt die Gesellschaft geschaffen hat, oder die Gesellschaft das Haupt, unentschieden lassen können, weil die Möglichkeit der gemeinsamen Verteidigung und der gegenseitigen Dienste nicht unbedingt von der hierarchischen Organisation abhängig ist.

Andererseits ist es offenbar, dass die gemeinsame Arbeit durch die Bildung von Macht-Zentren ausserordentlich gefördert wird.

Die Bildung eines Macht-Zentrums ist nichts Anderes, als eine individualistische Lösung von sozialen Aufgaben. Je weniger der gesellige Sinn entwickelt ist, um so mehr bedarf die Gesellschaft zu ihrer vollen Entfaltung der Zentral-Macht.

Gehorchen und Macht sind Wechsel-Begriffe. Wo es ein Haupt gibt, da wird in irgend einer Beziehung und bis zu irgend einem Grade auch gehorcht.

Der pater familias ist das Macht-Zentrum der Familie. Wie es um das Matriarchat stand, ist eine dunkele und viel umstrittene Frage der Völkerkunde, die wir dahin gestellt sein lassen.

Der König ist das Macht-Zentrum des Stammes. Teils aus Furcht, teils aus Zuversicht und Hoffnung, teils einfach aus Suggestion, wird dem Könige gehorcht.

Ausserdem vermeint jedes Stammes-Glied, den Willen des Königs und seinen Haupt-Zweck zu kennen. Der König will den gemeinsamen Feind des Stammes vernichten, oder wenigstens vom Dorfe fern halten, ihm Furcht einflössen.

Dies ist freilich auch der Wunsch aller anderen Stammes-Glieder. Aber beim Könige tritt dieser Wille stärker und sichtbarer hervor, er ist sozusagen das Symbol geworden für die kriegerischen Zwecke des Stammes. Er ist der Staat: L'etat c'est moi!

Da jedes Glied so im Könige den konzentrierten Ausdruck sieht für seinen eigenen Willen, ja richtiger vielmehr für »unseren« Willen, den gemeinsamen Willen aller Glieder, fällt es natürlich, die Befehle und die Suggestionen seitens des Königs anzunehmen, und dieselbe Unterordnung von den Kameraden zu verlangen, überhaupt die Arbeits-Verteilung und Anordnungen wenigstens für den Krieg ihm zu überlassen.

Und zwar nicht ausschliesslich für den Krieg. Damit die Verteidigung gelingen soll, muss auch im Frieden eine verhältnismässige Ordnung überhalten werden. Diese zu überwachen, wird Sache des Königs. So

geschieht es, dass das einzelne Stammes-Glied teils aus Furcht, teils aus wohl verstandenem Eigen-Interesse, teils einfach aus Suggestion und durch Nachahmung der Anderen, einen Teil seines Willens und seiner persönlichen Initiative dem Könige übertragen hat[1].

Die Ursachen dieser Willens-Entäusserung sind in den verschiedenen Kreisen der Gesellschaft verschieden. Bei den nächsten Freunden des Königs, den sekundären Häuptern, ist das positive Interesse und die Teilnahme an den gemeinsamen Kriegs-Zwecken vorherrschend, obschon auch hier die Furcht sich geltend macht, teils als Respekt vor dem König, wenn er ein gewaltiger Krieger ist, und gefährlicher Gegner, teils als Furcht vor den anderen sekundären Häuptern und vor der Masse des Volkes, von denen man voraussetzt, dass sie dem Könige folgen.

Bei den Männern des Volkes ist die bewusste Teilnahme an den gemeinsamen Kriegs-Zwecken weniger ausgeprägt, während die Furcht mehr hervortritt. Noch mehr gilt dies von den Frauen, die nicht an der Arbeit der Herren teilnehmen, und dieser gewaltigen Macht gegenüber sich schwächer fühlen. Bei allen macht sich aber die Vorstellung geltend, dass man dem Könige gehorchen muss.

Einmal eingewurzelt, führt diese Idee des Gehorchens ein selbständiges Leben, trennt sich von allen Motiven los, und wird schliesslich zu einer Art Glaube oder Religion.

Wie die Religion des Gehorchens sich entwickelt, kann an den zahllosen Symbolen der Macht bei den Naturvölkern nachgewiesen werden.

Die Macht hat eine natürliche Neigung, sich selbst zu verstärken, zu wachsen. In dieser Beziehung verhält sich die Macht wie ein Lebewesen, sie wächst wie ein Samenkorn.

Wenn die Glieder der Gesellschaft nämlich erst bei einander Gehorsam gegen den König voraussetzen können, wird der König eben durch diesen Gehorsam gewaltiger, gefährlicher, fürchterlicher, seine Machtmittel grösser und stärker, und der Gehorsam wird so wiederum immer zwingender, blinder[2].

---

[1] Wie das Königtum geschichtlich teils aus dem Patriarchentum, teils aus den Kriegs-Verhältnissen sich entwickelt hat, ist eher Sache der Völkerkunde. Wir wollen nicht näher untersuchen, wie die Zuversicht zum königlichen Führer, wie die Furcht, und das rein suggestive Gehorchen sich im einzelnen herangebildet haben. Die Entäusserung eines Teils der persönlichen Initiative wird dabei oft unfreiwillig oder unbewusst gewesen sein, so dass das Bewusstsein von einem Anrecht auf eine unbeschränkte persönliche Initiative gar nicht aufkommt.

[2] Die Folge dieser inneren Logik scheint zunächst die zu sein, dass die Zentral-Macht mit der Zahl der Untertanen zunimmt, um bald ihr Höchstmass zu erreichen und absolut zu

Das starke Königtum hat nun eine grosse Bedeutung für die Entwickelung des Moralbewusstseins im Stamme, und zwar aus dem Grunde, weil der König die Verkörperung des Staates ist.

Er verfolgt nicht allein den Zweck, die äusseren Feinde zu vernichten und das Dörfchen zu verteidigen, sondern überwacht auch die dafür notwendige innere Ordnung im Frieden.

Bei solcher seiner Amts-Tätigkeit muss er notwendigerweise bis zu einem gewissen Grade auf das *allgemeine* Wohl des Stammes bedacht sein. Und zwar nicht nur deshalb, weil das Volk nur *bis zu einem bestimmten Punkte sich zwingen lässt*, weil es für die Übertragung der privaten Initiative an das Haupt *Ersatz fordert in dessen Fürsorge*; nein, selbst wo das Gehorchen am blindesten ist, wird der König auf das Wohl des Volkes bedacht sein müssen.

Und zwar bleibt es dabei gleichgiltig, ob der absolutistische König sich keineswegs als Diener des Volkes auffasst, sondern im Gegenteil das Volk als Diener des Königs. Auf alle Fälle ist es für ihn unentbehrlich, *einen guten Diener zu haben.*

Ein Diener aber, der nicht gedeiht, und nicht bei guter Gesundheit bleibt, kann nicht tüchtig sein.

In diesem Sinne ist die geistige und körperliche Gesundheit des Volkes für den König ein unvermeidlicher Zweck. Dass die Stammes-Glieder sich nicht zu häufig gegenseitig töten, dass sie sich nicht zu sehr hassen, dass sie einander nicht zu viel Böses antun, dass der Einklang des ganzen Stammes-Körpers nicht durch zu viel Streit gestört wird, Dieses und Ähnliches zu erreichen, gehört zu den unvermeidlichen Zwecken des Königs.

Wer das Glück hat, König zu sein, d. h. ein Volk als gehorsamen Diener zu haben, muss notwendigerweise und einfach schon aus Egoismus bis zu irgend einem Grade auf das Gedeihen und auf das Wohlbefinden dieses Dieners bedacht sein.

Darin liegt die Verteidigung der absoluten Monarchie: Nicht darauf kommt es bei solcher allgemeiner Verteidigung an, wie viel Aussicht man hat, einen wirklich gut gesinnten König zu haben, sondern jeder nur einigermassen intelligente und energische König ist *notwendigerweise gut gesinnt*, weil das Wohl des Stammes unumgängliche Bedingung ist für die Verwirklichung der Zwecke des Königs.

---

werden. Dieser Entwicklungs-Gang lässt sich vielfach nachweisen, und wird überhaupt nur dadurch gehemmt, dass beim Anwachsen der Völkerzahl schliesslich starke, mitunter gefährliche *Machtzentren zweiter Ordnung* sich bilden.

Freilich gibt es ja nicht allein faule und dumme, sondern auch moralisch tadelnswerte Könige. Das kommt aber von dem Widerstreit verschiedener Zwecke, besonders der privaten und der »königlichen«. Jeder König ist nicht allein König und Macht-Zentrum, sondern auch Privatmann, d. h. er führt ein Leben, das mit den Zwecken der königlichen Macht wenig zu tun hat. So sind z. B. die Liebes-Verhältnisse des Königs häufig recht privater Natur, und so ist auch der Luxus im Essen und in der Wohnung eher Privat-Sache [1].

Insofern nun der König die ihm übertragene Macht und die Arbeit des Volkes zu diesen und ähnlichen privaten Zwecken benutzt, kann er sein Volk misshandeln, d. h. gegen die von ihm selbst erkannten gemeinsamen Interessen des Volkes verstossen.

So kann dann selbst der König antisozial auftreten. Jede geschichtliche und vorgeschichtliche Monarchie zeigt Spuren von dem Streite zwischen den sozialen und den antisozialen Interessen des Königs.

Hier können wir natürlich solchen Streit und solche Dialektik nicht weiter verfolgen, uns interessiert nur die Tatsache, dass bei keinem intelligenten Könige das soziale Interesse, die Teilnahme am Gedeihen des Volkes gänzlich fehlen kann.

Ja, wir können bestimmter sagen, dass überall, wo das Wohl des Volkes in keiner Weise mit dem privaten Interesse des Königs in Widerstreit tritt, muss der König eben im Interesse seiner Macht das Wohl des Volkes wünschen, und von diesem Gesichtspunkte aus die Handlungen der Glieder beurteilen.

Wenn zwei Untertanen in Streit geraten, und die Privat-Interessen des Königs, wie etwa seine persönliche Freundschafts-Verhältnisse, dadurch in keiner Weise berührt werden, wird er Partei ergreifen gegen denjenigen, dessen Auftreten den wichtigeren Lebens-Interessen des Stammes zuwiderläuft.

Solche Handlungen muss er hemmen, hindern, bestrafen, und also verurteilen. Seine Handlungs-Kritik ist in solchen Fällen zwar egozentrisch, aber dadurch eben auch lao-zentrisch.

Seine Moral ist die egoistische und die Stammes-Moral

[1] Etwas anders liegt die Sache, wenn der König die Zwecke des Staates in einer Weise auffasst, die den Interessen der Bürger zuwiderläuft. Ein eitler und eroberungssüchtiger König kann in dem Sinne antisozial wirken, dass er grosses Unglück über sein Volk bringt. Dabei können trotzdem die Werte, denen er nachgeht, zugleich als politische und soziale, als Werte des Staates, aufgefasst werden.

auf einmal, insofern nämlich als seine Interessen mit denen des Stammes notwendigerweise zusammenfallen [1].

In diesem Sinne haben wir gesagt, dass das Königtum eine individualistische Lösung der sozialen Probleme bezeichnet.

Es kann freilich zwischen dem Könige und seinen Untertanen Interessestreit herrschen. Wie alles andere Lebendige können auch sie mit einander um die Werte kämpfen. Dieser Streit ist aber nach beiden Seiten hin durch das Gehorchen beschränkt. Auf Seiten der Untertanen stark beschränkt durch den Grad ihrer Suggestibilität und ihrer Furcht, und durch die Stärke der politischen Machtmittel des Königs, auf Seiten des Machthabers freilich weniger streng, aber doch auch hier etwas eingeschränkt, nämlich durch sein wohlverstandenes Eigeninteresse.

So nähert sich dies Verhältnis dem naturgegebenen Einklang, der z. B. zwischen dem Ackerbauer und seinem Acker besteht. Er gibt dem Acker regelmässig grosse Werte zurück, damit er eben so regelmässig fortfahren kann, vom Acker sich neue Werte hervorzuholen.

Es ist das goldene Gesetz vom Austausch der Werte, das bei der leichtesten sozialen Organisation mit Notwendigkeit sich einstellt, um das Regime des Streites um die Werte wenigstens teilweise abzulösen. Im Verhältnisse zwischen Machthaber und Untertan wirkt das Gesetz mit der blinden Kraft eines psychologischen Naturgesetzes. Ich habe nämlich mit Absicht nicht von der Fürsorge für das Volk geredet, die der gute Machthaber sich selbst als eine Pflicht auferlegt; nicht vom Verhältnisse zwischen Macht und Pflicht, sondern einfach von der relativen Identität von Egoismus und Sozial-Interesse, die aus dem Macht-Verhältnisse erwachsen. Nicht wie der gute Herrscher handeln will, sondern wie der intelligente handeln muss, ist hier entwickelt worden. In der Praxis wird die Macht leicht auch ein entsprechendes Pflichtbewusstsein wachrufen. Der gute und mitunter auch nach moralischen Motiven handelnde König ist nicht selten vorgekommen. Er will die Urteilsweise des Volkes über seine Handlungen als einen objektiven Massstab seines Wertes anerkennen. Noch leichter wird ihm das mit der Urteilsweise der Aristokraten fallen. Meistens wird dann auch dieses Bewusstsein von einem objektiven, heterozentrischen Massstabe sich in seiner Vorstellung von den Göttern wiederspiegeln: er fühlt sich für seine Handlungsweise den Göttern oder Gott gegenüber verantwortlich. Mit moralischem Vollbewusstsein wird er sich dann Einschränkungen auferlegen, wo solche aus seinem Egoismus

[1] Die politische Folgerung dieser Sachlage ist die, dass der König nicht allein Führer im Kriege, sondern auch während des Friedens Richter ist.

und seiner individuellen Zwecktätigkeit sonst nicht hervorgehen würden. Hier beschäftigt uns aber nicht die Frage, wie der König dazu kommt, selbst seiner Macht Schranken zu setzen, seine eigene Willens-Aktivität statt egozentrisch heterozentrisch und laozentrisch zu beurteilen, und so als sein eigener Richter sich zu fühlen und demgemäss zu handeln[1].

Wir haben dargestellt, wie der König nicht als sein eigener Richter, sondern als der Richter des Volkes und als Leiter und als Exekutiv-Macht, laozentrisch urteilen und handeln muss.

Was hier von dem König gesagt ist, gilt in entsprechender Weise von jedem beliebigen Macht-Zentrum. Eben wegen seiner Macht, das heisst wegen des Gehorchens, hat der Herr Interesse am Gedeihen seiner Dienerschaft, so dass bis zu einem gewissen Grade die Interessen der Dienerschaft auch die seinigen sein müssen. Diese beschränkte und relative Interessen-Gemeinschaft ist die innere Ursache davon, dass einerseits das Königtum, anderseits der Sklavenbesitz, überhaupt haben aufkommen können.

Je enger der Kreis der Macht und des Besitzes ist, um so bedenklicher ist jedoch der Absolutismus, bei dem das Gebiet der Interessen-Gemeinschaft um so beschränkter, der Anlass zu Konflikten zwischen den Interessen der Dienerschaft und denen des Besitzers um so häufiger ist.

Eigentlich ist es nur als Beurteiler der gegenseitigen Konflikte unter den Dienern, dass der Besitzer einigermassen objektiv und vom Standpunkte des Wohles der gesamten Dienerschaft urteilen muss. Eben dies genügt uns aber, um die grosse Rolle der Machtverteilung bei der Pflichtbildung begreiflich zu machen. Die Bedeutung der Zentral-Macht für die Entwickelung des sozialen Moral-Bewusstseins springt bei unseren Überlegungen in die Augen.

Wir haben schon gesehen, wie es in der Gesellschaft für das einzelne Glied schädlich wirkt, gegen die Interessen und gegen die Meinung der Mehrheit zu handeln.

[1] Von dieser Seite des Verhältnisses zwischen sozialer Stellung und Moralbewusstsein handelt zum Teil das inhaltreiche Buch von Dr. Anathon Aall: „Macht und Pflicht". Da der Verfasser aber den Begriff der Macht breiter und vieldeutiger fasst, als ich es tue, beschäftigt sich das Buch doch wieder meistens mit anderen Seiten der sozialen Wertung, und gibt über das obige Spezial-Problem nicht ganz klaren Bescheid. Zur Klärung desselben müsste nach meiner Auffassung daran festgehalten werden, dass das Pflichtbewusstsein sich eben so leicht oder noch leichter beim Gehorchen entwickelt, als beim Gebieten. Meine Ansicht ist wohl der des Verfassers in dem springenden Punkte gerade entgegengesetzt, da ich nämlich meine, dass die Idee der Macht an und für sich nichts zur Analyse der Idee der Pflicht beitragen kann. Es gibt eine moralische und eine amoralische Macht-Auffassung. Sie zu unterscheiden, hilft die autonome Analyse der Pflicht. Es gibt Pflichten der Gehorchenden, und andere Pflichten der Gebietenden. Sie zu unterscheiden hilft die Analyse der sozialen Macht.

Teils setzt man sich dadurch der Bestrafung aus und der Repression, teils verliert man die Achtung der Genossen, und dabei die heterozentrische Selbst-Achtung, das gute Gewissen.

Diese Folgen des antisozialen Benehmens treten doch erst recht deutlich hervor, wenn die Interessen der Mehrheit durch einen König oder durch eine starke Zentral-Macht vertreten sind.

Gegen den Willen des Königs zu handeln, hat diese unmittelbare und doppelte Wirkung: man setzt sich der Rache, der Strafe und zugleich der Indignation aus.

Durch die Aussicht auf Bestrafung wird das Gleichgewicht der persönlichen Interessen hergestellt, das die Aneignung der fremden Indignation so sehr erleichtert.

Wer einen unerlaubten Vorteil erzielt hat, mit der Aussicht, dafür bestraft zu werden, sieht jetzt die Interessen seines »späteren Ich« in argem Widerstreit mit den Interessen des »frühern Ich«. Wenn die Strafe verwirklicht ist, hat er alle Ursache gegen das »frühere Ich«, das ihn in diese Lage gebracht hat, zu zürnen. Das wäre aber doch nur die egozentrische Indignation, und egozentrische Reue. Mit der Bestrafung ist aber auch die höchste Missbilligung der Handlung seitens des Königs und der Zentral-Macht gegeben. Und die Indignation seitens des Königs ist nichts als die Inkarnation und Konzentration der Stimmung des ganzen Stammes. Sie ist Ausdruck des vorherrschenden Interesses der Gesellschaft, aber in energischer, individueller Vertretung.

Es kann dabei leicht geschehen, dass solche königliche Missbilligung dem Übertreter schmerzlich ist, d. h. dass sie als ein selbstständiges Moment neben der Bestrafung und dem sonstigen Wert-Verluste sich geltend macht, und die Reue verstärkt.

Was ein Mensch gegen die Gesellschaft versündigt hat, büsst er an Selbst-Achtung eben deshalb ein, weil er das Urteil der Häuptlinge sich aneignet.

Das ist die heterozentrische Moral in neuer Form, als basilozentrisch, oder geronto-zentrisch oder allgemeiner aristozentrisch.

Mein Wille hat objektiv nur den Wert, den er in den Augen des Königs oder der Zentral-Macht hat.

So geschieht es, dass die im vorigen Kapitel behandelte Freundschafts- oder Familien-Moral (die philozentrische) der Stammes-Moral hat Platz machen müssen.

Die Stammes-Moral, das laozentrische Urteilen, hat sich an der Macht-Organisation und am aristozentrischen Urteilen entwickelt.

War die Idee von der Gesellschaft und von ihren gemeinsamen Interessen an sich nicht vollständig anschaulich, so waren der König, sein Wille und sein Zorn um so leichter zu verstehen. Durch die Macht-Organisation hat die ganze Gesellschaft an Anschaulichkeit gewonnen.

Dreizehntes Kapitel.

Die gesellschaftlichen Regeln.

Oben wurde schon gesagt, dass eine Gesellschaft eine Sammlung von Einzelwesen ist, die nach gewissen Regeln zusammenleben; die Völkerkunde weiss von keinem Stamm zu erzählen bei dem nicht mehr oder weniger umfassende Regeln Gültigkeit hätten: die ungeschriebenen Gesetze. Wir können uns denken, dass einige solche allgemeine Regeln auch ohne eine hierarchische Organisation des Stammes juridische und moralische Gültigkeit erhalten. Andererseits ist es wahr, dass die Völkerkunde keinen einzigen Stamm kennt, der ohne Macht-Organisation wäre.

Und es ist nach dem eben Entwickelten klar, eine wie viel schärfere Fassung die Regeln erhalten können, und wie viel ausgeprägter ihre juridische und moralische Sanktion werden kann, beim Hervortreten der sozialen Zentral-Macht.

Die ursprünglichen moralischen und juridischen Regeln stützen sich gegenseitig, und fallen zum grossen Teil zusammen. Die Stammes-Moral ist die Summe derjenigen Regeln, durch deren Übertretung man sich der sozialen Kritik aussetzt. Das Recht ist die Summe der Regeln, durch deren Übertretung man der Bestrafung anheimfällt. Da die Ur-Menschen aber nicht viele Umstände machen, um eine Strafe zur Anwendung zu bringen, so versteht es sich von selbst, dass die zwei Gebiete innerhalb recht weiter Grenzen zusammenfielen. Rein theoretisch fallen die Lebens-Regeln einer Gesellschaft unter drei Haupt-Gesichtspunkte: die Regeln des Auftretens im allgemeinen, die der Macht-Ausübung, und die der Bestrafung. Praktisch gesehen flechten sich aber diese Regeln in einander und zwar so, dass die Mehrzahl der Regeln des Auftretens mit

bestimmten Regeln der Bestrafung verbunden sind, und dass die Ausübung dieser Strafe einer bestimmten Macht zugewiesen ist.

Die Völkerkunde kennt keinen Stamm, wo nicht eine Reihe von Straf-Regeln Gültigkeit hätte. Freilich unterscheiden fast alle Völker zwischen solchen Vergehungen, die unmittelbar von der Zentral-Macht bestraft werden, und solchen, die der privaten Familien-Rache überlassen bleiben. Aber auch diese letztere ist nicht gesetzlos, sondern da sie als sozial vollberechtigt anerkannt ist, ist damit die Übertretung, wenn auch nicht von der Exekutiv-Macht bestraft, so doch von der Gesellschaft verurteilt. So z. B. wenn die Ehebrecherin in der Weise bestraft wird, dass der Ehe-Mann ihre Nase abbeisst und isst. Oder wenn er sie tot schlagen soll. Die Rache wird individuell ausgeführt, aber nach einem sozial feststehenden Grundsatz. Es hat ja auch Stämme gegeben, wo die Ehebrecherin »gegessen werden durfte«. Da hat schon die Exekution einen sozialen Anstrich.

Bei einem solchen Natur-Volke wie den Neu-Kaledoniern wurde sie von den Häuptern gerichtlich zum Tode verurteilt. In beiden Fällen, Privat-Rache und Staats-Strafe, ist der Grundsatz der ehelichen Treue oder des Besitz-Rechtes des Eheherrn ein Rechts-Grundsatz, in dem Sinne, dass die Bestrafung von der Gesellschaft gewünscht wird.

Die Rechts-Grundsätze ergeben sich als Ausschlag der Reaktionen der Gesellschaft und besonders der Mächtigen; die Moral-Grundsätze als Niederschlag der Indignation derselben Kreise.

Wir müssen unter den sozialen Grundsätzen der Gesellschaft zwei Systeme auseinander halten; das eine ist das System der Bürgerrechte und der Bürgerpflichten, das andere das der Vorrechte und der Sonderverpflichtungen. Das letztere gibt der Macht-Verteilung Ausdruck.

Das System der Bürgerpflichten setzt sich wieder aus zwei Gruppen zusammen: den Pflichten der positiven gegenseitigen Hilfeleistung und den negativen Verpflichtungen, das System des Verbotenen. Je nach dem Geiste eines Volkes, nach seiner Entwickelungsstufe, nach der natürlichen Beschaffenheit des Erdbodens, nach den vorliegenden Aufgaben, wechseln nun Umfang und Inhalt dieser Pflicht-Systeme. Die allgemeinen positiven Verpflichtungen sind meistens nicht zahlreich; ihren Kern bildet überall die Pflicht zur Teilnahme an den Kriegen, und an den damit in Verbindung stehenden Unternehmungen.

Ausserdem bezeichnet das, was die Völkerkunde ursprüngliche Gütergemeinschaft nennt, ein häufig recht stark ausgebildetes System von Pflichten der gegenseitigen Hilfeleistung in Friedens-Zeiten.

Die Völkerkunde kennt keinen Stamm, wo das private Eigentum gänzlich fehlt; wohl aber Stämme, wo der Gemein-Besitz der Gesellschaft sehr ausgedehnt ist, und wo die sozialen Verpflichtungen des Einzelnen sehr weit gehen. So wenn Einer von der Jagd zurückgekehrt seine Jagdausbeute mit den Nachbarn teilen muss. Oder wenn der Reisende ein Anrecht hat auf kostenfreien Unterhalt seitens der Grundbesitzer, bei denen er einkehrt. Oder wenn der Hauswirt die Verpflichtung hat, seine Ehefrau als solche seinen Gästen zu borgen, wohl auch sonst seinen Verwandten oder Freunden. Diese sozialen Verpflichtungen deuten auch schon auf eine Erweiterung der moralischen Pflicht über das Gebiet der juridischen hinaus.

Umfassender ist jedoch das System der Verbote.

Die allgemeinen Verbote können aber meistens auf eine einzige Grundregel zurückgeführt werden:

Innerhalb des Stammes darf man nicht so um die Werte ringen, wie man mit dem Feinde kämpft. Rein theoretisch kann man sich demnach zwei Arten der ursprünglichen Gütergemeinschaft denken. Entweder so, dass der Grundsatz des sozialen Friedens noch unentwickelt ist, so dass die Bürger beliebig mit einander um alle Werte kämpfen. So wird z. B. die Gütergemeinschaft in Bezug auf das Weib von vielen aufgefasst. Die tatsächlichen Spuren der ursprünglichen Gütergemeinschaft sind aber meistens von ganz anderer Natur, und erkennen zwar die Pflicht zu teilen, nicht aber das Recht zu rauben an.

Der Grundsatz des sozialen Friedens besagt, dass man dem Genossen nicht seine Werte rauben darf; das führt auf die Dauer zu dem Grundsatze der Gegenleistung, oder des Austausches der Werte. Wo der Kampf um die Werte aufhört oder gemildert ist, stellt sich mit Notwendigkeit der Austausch der Werte ein, und zwar in dem Grade wie sich der Einzelne Überschuss an Gütern persönlich erwirbt. Güter, die in Gemeinschaft erworben sind, werden geteilt — Teilung oder Austausch, das sind die zwei Haupt-Grundsätze des Gesellschafts-Lebens.

Eigentum ist zunächst nur das Erzeugnis der Arbeit: Geräte, Waffen und andere Werkzeuge, erlegtes Wild, gesammeltes Essen, und wo sie vorkommen, die Haustiere. Erst später auch die Erde, und die noch nicht eingesammelten Erzeugnisse, die die Erde hervorbringt.

Fast alle Stämme, die man überhaupt kennt, haben gegen Diebstahl sehr strenge Strafen gehabt, nicht selten die Todes-Strafe. Von dem goldenen Grundsatz des Tausches, der besagt: du sollst niemals die Werte des Genossen verzehren, ohne ihm andere Werte als Gegenleistung dafür zu geben, hatte anfangs wesentlich die erste Hälfte Bedeutung: »du sollst

nicht stehlen«. Man vergleiche, wie dies in den mosaischen Gesetzes-Tafeln im 6., 7., 9. und 10. Gebot wiederholt eingeschärft wird. Auf der Anfangs-Stufe der Kultur hat die Idee der Gegenleistung und des Tausches nicht so grosse Bedeutung wie späterhin, wo sie mit der fortschreitenden Arbeits-Teilung von immer grösserer Wichtigkeit wird. Doch muss das Gesetz des Tausches als die Quelle der Arbeitsteilung angesehen werden, da die Faktoren, die sonst zur Arbeitsteilung führen, doch erst unter dem Regime des Tausches dies Ergebnis herbeiführen können.

Das Gesetz des sozialen Friedens mit dem entsprechenden Grundsatz von der Gegenleistung ermöglicht eine fortschreitende Entwickelung des Eigenbesitzes. Wer tüchtiger ist als andere mit den Händen, und wer mehr Glück hat in seinen Unternehmungen, kann einen verhältnismässig grossen Eigenbesitz erwerben. Wer aber grosse Reichtümer besitzt, hat darin kraft des Grundsatzes der Gegenleistung mehr Macht als die Anderen. Er kann die ärmeren Leute nach seinem Gutdünken in Wirksamkeit setzen, als wären sie seine Diener.

Eine so entscheidende Bedeutung hat jedoch der Eigenbesitz erst spät, durch die Viehzucht und den Ackerbau erhalten.

Bei der Entwickelung des Reichtums hat auch der Besitz von Sklaven und Frauen eine grosse Rolle gespielt, d. h. aber, dass ursprüngliche Macht-Verhältnisse in Besitz-Verhältnisse übergegangen sind. Dies gilt nun ferner auch in dem Sinne, dass viel ursprünglicher Reichtum nicht so sehr durch besonders fleissige Hände geschaffen wurde, sondern einfach eine Zugabe zur Macht-Stellung war, oder durch Gewalt behauptet wurde. Die Häuptlinge waren die Reichen und umgekehrt.

Erst später schieden sich diese zwei Formen gesellschaftlicher Stellung von einander, so dass man unterscheiden kann zwischen staatlicher und wirtschaftlicher Macht, zwischen der Macht des kategorischen und der des hypothetischen Imperativs.

Wir sprachen von den Bürger-Pflichten und -Rechten. Was sollen wir aber von den Frauen sagen? Sind sie Bürger gewesen oder wenn nicht, was denn sonst?

Auf den ersten Blick scheint es, als ob ihre Stellung ausschliesslich die von Sklaven oder Unterworfenen gewesen sei, und also von den Gesetzen der Macht geregelt werde, als ob die Frau den geraden Gegensatz des Mächtigen bezeichne. Sieht man aber genauer zu, so zeigt es sich, dass die Frau in gewissem Sinne doch auch Bürger gewesen ist, und dass ihre Stellung durch das Gesetz der Gegenleistung mitbestimmt wurde.

Wir müssen hier auch weiter die Frage nach dem Matriarchat unberücksichtigt lassen, da die Völkerkunde eine für diese Gesellschafts-Ordnung

kennzeichnende Macht-Verteilung in eindeutiger Weise uns nicht gibt. Es ist aber zu beachten, wie im ganzen Tier-Reiche das sexuelle Verhältnis meistens ein Verhältnis der gegenseitigen Leistung ist, des Tausches der Werte. Das ist ja die Ursache, warum eben diese Verhältnisse bei Tieren wie bei Menschen als Liebes-Verhältnisse bezeichnet werden. Freilich sind die ausgetauschten Güter nicht in dem Sinne gleichwertig, dass das Bedürfnis nach »Liebe« bei beiden Geschlechtern immer durchaus gleiche Stärke hätte. Schon bei den Tieren ist ja hier oft ein merkbarer Unterschied. Es ist bekannt, wie z. B. unter den Vögeln das Männchen sich anstrengen muss, um beim Weibchen das entsprechende Bedürfnis wach zu rufen, wie er Kur macht mit plastischen Tanz-Bewegungen, Ausbreitung des farbigen Gefieders und mannigfaltigem Singen. Wenn man aber deshalb behaupten würde, dies alles beweise, dass der Wert der Liebes-Handlung für das Männchen unverhältnismässig viel grösser sei als für das Weibchen, so ist dem entgegenzuhalten, dass das Weibchen eben in den Werten des Tanzes, des Gesanges u. s. w. Ersatz hat, und dass so das Gesetz von Leistung und Gegenleistung sich gerade hier glänzend bestätigt.

Ähnliche Verhältnisse findet man beim Menschen wieder.

Im ganzen polynesischen Archipel und überhaupt bei den Naturvölkern sehen wir, wie die unverheirateten Mädchen sich der Liebeshandlung gegen hinreichende Bezahlung hingeben. Dies kann man teils im gegenseitigen Verhältnisse der Eingeborenen, teils in ihrem Verkehr mit den Europäern feststellen. Überall haben die Reisenden Mädchen gefunden, die um einen Nagel, eine rote Feder, ein Hemd, einen Spiegel, oder irgend einen Schmuckgegenstand zu bekommen, sich zur Liebeshandlung geradezu anboten. Freilich machten in dieser Beziehung, die jungen Frauen mit Erlaubnis ihrer Männer, den Mädchen die ärgste Konkurrenz. Solche Verhältnisse waren für die Völker eigentümlich und wurden nicht erst durch die Sitten der Europäer veranlasst. So hat man denn auch Zeugnisse genug dafür, wie unter den Eingeborenen selbst ein Mädchen sich für eine Kleinigkeit hingibt.

Der wahre Sachverhalt ist also durchgehends der, dass das Weib, das sich hingibt, auf eine Gegenleistung ein Anrecht hat. Auf den flüchtigen Blick scheint nun dies alles in der Ehe anders zu sein; die Frau erscheint als ein Besitz, eine Sklavin.

Doch dürfen wir uns hier nicht zu sehr von den Überraschungen, die unserem europäischen Feingefühl sich darbieten, irreleiten lassen. Die Ehe wird trotz allen Sonderlichkeiten doch zuerst ein Verhältnis des Friedens und der Liebe gewesen sein. Im ehelichen Leben ist wie oben

bemerkt schon das Sexual-Verhältnis ein Verhältnis der Gegenseitigkeit, und bezeichnet in dieser Beziehung wohl ursprünglich eine Fortsetzung derjenigen ursprünglichen Liebes-Verhältnisse, die zwischen unverheirateten guten Freunden und Freundinnen auch ohne Kauf so regelmässig vorkommen.

Andererseits erwachsen in der Ehe mit dem Kinde und der Familien-Fürsorge neue und unabweisbare Aufgaben. Die Frau kommt dadurch für einige Zeit in einen Zustand der Hilflosigkeit, wobei sie des Schutzes und der Fürsorge seitens des Mannes bedarf. So hat sich in der Ehe, wohl die erste völlig durchgeführte Arbeitsteilung eingestellt, dadurch, dass der Mann vorzugsweise das Herbeischaffen der Esswaren, und den Schutz der Familie auf sich nimmt. Für diese Leistungen wird er aber reichlich vergütet, dadurch, dass die Frau eine Unmasse anderer Arbeit besorgt. So muss sie meistens beim Umherstreifen die kleinsten Kinder tragen, was übrigens ihrem natürlichen Triebe näher liegt als dem des Mannes, und muss das Essen am Feuer zubereiten. Man hat einen besonderen Zug der Tyrannei und der Selbstsucht des Mannes darin sehen wollen, dass die Frau überhaupt alles lose Gepäck auf ihrem Rücken mit herumschleppen muss. Wenn man aber bedenkt, unter wie schwierigen Verhältnissen der Ur-Mensch die Jagd ausübt, wie unvollkommen sein Jagdgerät ist, wie scharf das Wild aufpasst, so kann man verstehen, dass der Jäger der Urzeit stets seiner vollen Bewegungsfreiheit bedarf.

So ist denn die Ehe vielleicht in höherem Grade, als es auf den ersten Blick aussieht, ursprünglich ein Verhältnis des Friedens gewesen, wo also der Grundsatz von der Leistung und der Gegenleistung Gültigkeit hatte, ja sie bezeichnet wohl die erste Verwirklichung im grossen Stile von dem Grundsatz der friedlichen Arbeits-Teilung.

Andererseits lässt es sich nicht leugnen, dass die Ehe zu allen Zeiten ein Kampf und ein Streit gewesen ist, und dass die schwache Frau dabei regelmässig den kürzeren hat ziehen müssen. Dabei ist nun zuerst der Umstand zu beachten, dass die Frau unter den jetzigen Naturvölkern fast überall als ein Besitz betrachtet wird. Ja man hat wohl gesagt, dass der Eigen-Besitz überhaupt von jenem Zeitpunkte herstammt, wo der Mann den Einfall bekam, die Frau als sein Eigentum zu betrachten. Dagegen ist aber zu bedenken, dass es sich gar nicht um einen blossen Einfall handelt, sondern um ein tief begründetes Naturgesetz, nämlich um die Eifersucht des Mannes. Schon unter den Tieren treffen wir entsprechende Erscheinungen; das Männchen ist fast immer eifersüchtig, das Weibchen nicht. Dies Verhältnis hängt mit dem Kampf um das Leben und dem Gesetze der Zuchtwahl auf das innigste zusammen. Die Eifersucht des

Männchens ist ein Element seines Kampfes um das Leben. Das Männchen nämlich, das andere Männchen von seinem Weibchen fern zu halten versteht, hat mehr Aussicht, selbst wirklich Nachkommen zu haben, als ein Männchen, das sich um die Treue des Weibchens nicht kümmert. Ein Männchen, das andere Männchen bei seinem Weibchen dulden würde, würde sich der Gefahr aussetzen, phylogenetisch gesehen auszusterben, während dasjenige, welches jeden Fremden wegstösst, die Gewissheit hat, wirklich eigene Nachkommen zu haben, und so sein Leben in kommenden Geschlechtern fortzusetzen. Die zu einer gegebenen Zeit lebenden Männchen werden also aller Wahrscheinlichkeit nach meistenteils von den eifersüchtigsten Männchen der Vorzeit stammen, seltener von den gleichgiltigen und diese Zuchtwahl wird sich in jeder neuen Geschlechtsfolge wiederholen. Das Männchen wird also leicht eine angeerbte Neigung besitzen, die Monoandrie unter seinen Weibchen aufrecht zu erhalten.

Andererseits wird unter den Männchen selbst die Neigung zur Polygamie oder genauer zur Polygynie leicht durch Selektion gezüchtet. Ein Männchen nämlich, das viele Weibchen um sich hat, und auch sonst viele Weibchen aufsucht, hat mehr Aussicht zu einer zahlreichen Nachkommenschaft als ein monogames Männchen. Das Männchen wird deshalb seltener eine angeerbte Neigung haben, einem einzelnen Weibchen die Treue zu halten, die er von ihr fordert.

Unter den Weibchen sind die zwei hier besprochenen Formen der Zuchtwahl nicht tätig.

Ob nämlich das Männchen ein oder mehrere Weibchen besucht, hat auf ihre Nachkommenschaft keinen Einfluss: sie ist auf alle Fälle sicher, wirklich eigene Nachkommen zu haben, die Nachkommen bleiben die ihrigen, und behalten ihre Eigenschaften, ob das Männchen nun ein oder hundert Weibchen besucht. Dem entsprechend kommt die Eifersucht des Weibchens unter den Tieren nur in vereinzelten Fällen vor.

Andererseits wird beim Weibchen die Neigung zur Polyandrie nicht durch Selektion gezüchtet, denn sie kann mit einem Männchen genau so viel Nachkommen haben als wenn sie von hundert besucht wird. Weibchen mit Neigungen zur Polyandrie werden sich deshalb in der Nachkommenschaft nicht stärker geltend machen als die monoandren; deshalb fällt es meistens den Weibchen leicht, den Forderungen des Männchens in Bezug auf Treue nachzukommen, und Tierformen mit ausgesprochener einseitiger Polyandrie sind eine grosse Seltenheit.

Mit diesen Grundsätzen stimmt die Erfahrung überein, dass die Weibchen selten oder niemals mit einander um die Liebe des Männchens ringen.

Gibt es überzählige Weibchen in einer Tierform, dann wird einfach das Männchen unter ihnen geteilt.

Welche furchtbaren Kämpfe aber liefern sich nicht häufig die Männchen zur Zeit der Liebe! Unter vielen Arten erscheinen sie von der Natur besonders für diesen Kampf ausgerüstet, so die Wiederkäuer mit ihren prächtigen Hörnern. Und erst wenn der Wettbewerber gründlich besiegt ist, kann man wirklich von einem Besitze des Weibes reden.

Nach dem allen kann es nicht überraschen, dass auch der Mensch mit dem Naturtrieb der Selbsterhaltung in der Rasse, der Mann also mit dem der Eifersucht ausgerüstet erscheint.

So wird wohl auch die erste Annäherung zum Verhältnisse des Besitzes in Bezug auf die Frau eben darin bestanden haben, dass der glückliche Freier jedem Fremden die Annäherung an seine Freundin verweigert hat. Damit stimmt die Tatsache überein, dass unter allen Natur-Völkern der Ehebruch zu den am allgemeinsten und am strengsten bestraften Verbrechen gehört.

In dem Falle, dass die Frau für die Stimmen fremder Verführer nicht ganz taub war, hat sie in dieser Beziehung recht frühzeitig die Übermacht des Eheherrn fühlen müssen.

Wenn nun erst die Familie so begründet war, macht sich die Übermacht des Mannes in den verschiedensten Verhältnissen geltend, und bald kannte sie bei manchen Völkern keine Grenzen mehr. Eine Ursache hierfür ist in der oben geschilderten Sachlage zu sehen, dass die Frau in Bezug auf Schutz und Ernährung so sehr von den Leistungen des Mannes abhängig war. Es bestand mit anderen Worten zwischen den Leistungen der Frau und denen des Mannes nicht das notwendige Gleichgewicht.

Eine andere naheliegende Ursache war seine Überlegenheit an Körperstärke und kriegerischer Fertigkeit. Wie oben angedeutet, war der Friede im ehelichen Leben, wie auch sonst in der ursprünglichen Gemeinschaft kein unbedingter und immerwährender, sondern nur ein relativer, und wurde häufig zeitweilig unterbrochen. Für den Krieg mit dem Manne ist aber die Frau nicht geschaffen. Davon zeugen z. B. bei der australischen Frau die zahlreichen Wunden, die sie bald an dem Arm, bald am Beine, bald am Körper aufweisen kann, und die vom Speere des erzürnten Ehemannes herstammen.

Eine dritte Ursache zur Machtstellung des Ehemannes wird darin zu suchen sein, dass das Mädchen häufig so jung heiratete, dass sie bei der Ehe ein Kind war, und nicht eine Erwachsene. Die Kinder sind nämlich keine Bürger, und haben keine Bürgerrechte.

Zwischen ihnen und ihren Eltern besteht je nachdem, bald der Friede, bald der Kampf um die Werte, in dem die Kinder immer den kürzeren ziehen, und der wie gesagt, ihre wesentlichste Erziehung ausmacht. Dabei behalten sich die Eltern alle Rechte über ihre Kinder vor. Die Kinder gehören sozusagen nicht dem Staate, sondern nur der Familie an, und zwar als ein wirklicher und eigentlicher Besitz. So werden bei manchen Völkern die Kinder zu Zeiten der Hungersnot von den Eltern gegessen. Bei noch zahlreicheren finden wir, dass die jungen Mädchen vom Vater gegen Bezahlung (z. B. gegen etwas Tabak) den Männern des Stammes zum geschlechtlichen Verkehr ausgeliehen werden. Dem entspricht es, dass ein Mann, der ein Mädchen zur Frau nehmen will, wenn er sie nicht mit Gewalt raubt, dem Vater einen guten Preis bezahlen muss. Das Mädchen, das als Kind Besitz des Vaters war, wird durch den Vorgang des Kaufes Besitz des Ehemannes.

Durch diese verschiedenen Ursachen ist es gekommen, dass die Ehe, die zum Teil unter dem Zeichen der Gegenseitigkeit, der Gegenleistung und des Austausches der Werte steht, zum Teil wieder ein einseitiges Verhältnis des Gehorsams und der Übermacht geworden ist.

In dieser Form tritt uns unter fast allen jetzigen Natur-Völkern die Ehe entgegen: Die Familie bildet einen Staat im Staate, und der Mann ist der Häuptling. Die Selbständigkeit dieses kleinen Staates wird fast in jedem Stamme anerkannt, so dass die bürgerlichen Gesetze sich nicht um das innere Leben der Familie kümmern.

Noch bei den alten Römern hatte der Eheherr gegebenenfalls über Leben und Tod seiner Frau zu entscheiden.

Tatkräftiger ausgeübt finden wir diesen Grundsatz bei den Naturvölkern. Der Mann hat nicht allein das Recht, seine Frau beliebig zu strafen, zu schlagen, und überhaupt zu misshandeln, sondern kann sie auch nach Gutdünken töten oder gar essen.

So ist es denn gekommen, dass die Frau meistens kein Bürger war, sondern die Untergeordnete des Mannes. Wir brauchen bei der Untersuchung der Gestaltung des Staates uns ebenso wenig mit ihr wie mit dem Kinde zu beschäftigen: Beide gehören dem kleinen Staate der Familie so eng an, dass sie in dem grossen Staate sich wenig oder gar nicht bemerkbar machen.

Von dem Verhältnisse zwischen Mächtigen und Gehorchenden haben wir oben gesprochen, und gezeigt, wie die Macht aus dem Kriege und den Bedürfnissen des Krieges zunächst hervorgegangen ist. Hier muss nur eine Überlegung hinzugefügt werden. Wir haben gesehen, wie das Wohl der Gemeinschaft und die Grundsätze des Auftretens und der Bestrafung von

den Mächtigen bestimmt werden. Wer bestimmt aber die Grundsätze und den Grad der Macht der Herrschenden?

Man kann sich denken, dass die ganze »Gesetzgebung« in die Hände dieser Leiter der Gesellschaft gerät, und dass diese, demgemäss, ihre Macht gewissermassen beliebig vergrössern können. Doch wird dies erst eintreten, wo der Unterschied zwischen Gehorchenden und Mächtigen schon gross ist.

Ausserdem ist zu beachten, dass die Grundsätze der Machtverteilung, wie die des Auftretens im allgemeinen, konservativer Natur sind, und einmal eingeführt, recht zähe sich behaupten.

Die Aufgabe der Häuptlinge ist es deshalb eher, in den Einzel-Fällen, nach den einmal geltenden Grundsätzen einzugreifen, als diese abzuändern. Die sozialen Grundsätze werden meistens in zwingender Weise durch die Überlieferung bestimmt.

Sie können freilich abgeändert werden nach gewaltsamen inneren oder äusseren Begebenheiten, oder wenn neue Aufgaben sich dem Stamme darbieten, oder wenn neue Gesichtspunkte und Gefühlsarten im Stamme herangereift sind. Häufig ändern sich die Moral-Grundsätze zuerst, und die Grundsätze des Straf-Rechts erst später, wenn die neue Denkweise sich vollständig eingebürgert hat. Auf die verschiedenartige Wechselwirkung zwischen dem Volke und den Häuptlingen bei den ungeschriebenen oder gar schriftlichen Gesetzgebungen näher einzugehen, ist nicht unsere Sache.

Dagegen wollen wir die Macht der T r a d i t i o n und ihre Bedeutung für unsere Fragen näher ins Auge fassen.

Vierzehntes Kapitel.

Suggestion und Tradition.

Das Herz des Menschen ist böse von seiner Jugend an. Die Religion hat durch Jahrtausende die Erbsünde gelehrt. Sie hat darin Recht gehabt. Die Erbsünde, die von der modernen Wissenschaft vielfach vernachlässigt worden ist, besteht, wenigstens in dem Sinne eines bitteren, unversöhnlichen Streites zwischen den Forderungen der Tradition, und den Neigungen und Eigenschaften der erblichen Natur.

Die Natur des Menschen ist nicht besonders schön, und selbst wo schöne Züge vorkommen, sind sie mit anderen gemischt, die uns oft geradezu hässlich erscheinen.

Schon die alten Propheten Israels haben mit Schmerzen feststellen müssen, dass das Menschen-Herz gegen Jahave widerspenstig und böse war. Noch stärker haben einige unter den Psalmisten Palästinas ihre eigene Seele verworfen: in mir gibt es nichts Gutes. Entsprechende Stimmungen finden sich sogar in den Buss-Liedern der vor-semitischen Bevölkerung des Euphrattales. Noch viel kräftiger klingt die Verurteilung des Menschen bei dem Apostel Paulus, und wird bei Tertullian zum Dogma von der Erbsünde.

Am allerschroffsten tritt uns dieser Gedanke vielleicht entgegen bei St. Augustin und bei Martin Luther. Doch wird die Meinung dieser Leute über das radikale Böse vollauf geteilt von Immanuel Kant.

Man könnte solcher Erscheinung gegenüber die Behauptung geltend machen, dass so hoch gespannte moralische Urteilsweise lediglich jüdisch und jüdisch-christlich sei. Das trifft aber nicht ganz zu. Freilich sind es eben die Religionen, die die moralische Tradition in ihrer höchsten Entwickelung und schärfsten Formulierung vermitteln. Man kann deshalb entsprechenden Urteilen bei Buddha schon, und bei Muhammed begegnen.

Unter den religionslosen Denkern hat Schopenhauer das Tier im Menschen mit Farben beschrieben, die womöglich die seiner Vorgänger überbieten. Der Mensch ist nichts als ein Raubtier, gezähmt und gefesselt durch die soziale Macht. Furcht vor Strafe und die Bestrebung, die bürgerliche Stellung nicht zu verlieren, diese Beweggründe bilden den Maulkorb, der es überhaupt erst möglich macht, unter normalen Verhält-

nissen auf offener Strasse zu gehen, ohne Gefahr für Leib und Glieder. Tritt eine politische oder soziale Revolution ein, oder entsteht sogar nur ein kleiner Auflauf, wo die suggestive Macht der bürgerlichen Furcht geschwächt wird, so stürzen die Raubtiere in wüstem Handgemenge durcheinander, und da rät Schopenhauer jedem, der seine Haut lieb hat, sich fern zu halten: der Maulkorb ist gelockert, die Raubtiere rühren sich in ihrer wahren Gestalt.

So haben zu allen Zeiten alle grossen Denker durch die Vorstellung von der menschlichen Natur Leiden gefühlt.

Das religiöse Dogma von der Erbsünde wird so verstanden, dass die erbliche Natur überhaupt keine moralischen Fortschritte macht, sondern stets gleichmässig schlecht bleibt.

Einer solchen Auffassung wird die wissenschaftliche Beobachtung nicht ohne weiteres zustimmen können.

Die Erbsünde ist an sich keine konstante Grösse. Nur in dem Sinne hat sie etwas Beharrliches, dass die Naturanlage bei aller ihrer Variation doch immer zu verdammen ist, oder richtiger im Leben verbessert werden muss.

So viel wird von jedem Moralisten ohne weiteres zugegeben; das besagt aber, dass zwischen dem Moralbewusstsein und der erblichen Natur ein tiefgreifender Streit besteht.

Tatsächlich hat das Moralbewusstsein der Menschheit grosse Fortschritte gemacht, von der Urzeit an bis auf den heutigen Tag, es ist aber ein soziales, suggestives Phänomen, eine Erscheinung der Tradition. Der erbliche Charakter des Menschen hat in keiner Weise entsprechende Fortschritte gemacht zu denen des Moralbewusstseins und der Traditions-Moral.

Eine Ursache für solchen sittlichen Zwiespalt haben wir schon gesehen: dass nämlich die moralische Kritik zu allererst an anderen geübt wird, und demgemäss nicht unmittelbar den Eigenschaften entspricht, die bei mir (oder anderen) empirisch vorkommen, sondern diejenigen anzeigt, die bei anderen erwünscht sind.

So führt, wie wir sahen, mein starker Egoismus zur Misbilligung des starken Egoismus des Anderen. Daher schon ein Streit zwischen empirischem Sein und ethischem Sollen, ein Streit, der bei der späteren heterozentrischen Selbstwertung immer bestehen bleibt.

Eine weitere und entscheidende Ursache ist aber in der relativen Unabhängigkeit zwischen Erblichkeit und Tradition zu finden.

Die Sprache, d. h. die Mitteilung von Vorstellungen und Gedanken durch das Wort ist eine Ur-Erscheinung in der Mensch-

heit; sie kann, wenn man will, als Suggestion im weitesten Sinne dieses Wortes bezeichnet werden.

Es ist offenbar, dass solche Suggestion die Mutter der Tradition ist.

Die Sprache ist wiederum selbst ein Ergebnis der Zuchtwahl, und zwar mehr der ethnischen als der individuellen. Sie ist dem Leben der Einzelwesen, der Familien und der Stämme nützlich, ja unentbehrlich gewesen. Der Mensch besitzt in seiner Neigung zur Nachahmung und zum Lernen seine grösste Stärke, aber auch eine bedenkliche Schwäche. Viele Tiere brauchen gar nichts von ihren Eltern oder Kameraden zu lernen, weil angeborene Instinkte ihre Bewegungen und ihre Auffassungen leiten; bei anderen spielt dagegen schon die Nachahmung eine gewisse Rolle. Bei den Menschen ist die Bedeutung der Nachahmung und des Lernens eine überaus grosse, und die Dauer des Kindes-Alters dementsprechend lang.

Indem die so sehr nützliche Neigung zur Nachahmung und zum Lernen sich durch Zuchtwahl biologisch befestigt hat, scheint es, als ob die Eigenschaften der unmittelbaren, angeerbten Reaktionen von der Zuchtwahl vernachlässigt worden sind, so dass der junge Mensch ohne irgend welche Erziehung als Typus einer besonders hilflosen Tierart dastehen würde.

Wenn die Sprache dazu benutzt wird, die Erfahrungen der älteren Geschlechtsfolge den jüngeren zu übermitteln, können wir von Tradition in etwas erweitertem Sinne des Wortes reden. Auch wenn ohne Wort die Nachahmung allein solche Überlieferung vermittelt, kann sie der Tradition zugerechnet werden. In diesem Sinne werden die Erfindungen des Menschen in Bezug auf Geräte, Waffen und dergl., durch Tradition für kommende Geschlechter aufbewahrt.

Solche Tradition beruht also auf der Neigung zum Nachahmen und zum Lernen. Diese Neigung ist erblich, weil sie nützlich ist, d. h. sie ist eine durch Selektion gezüchtete erbliche Eigenschaft. Der Inhalt der Tradition hat aber unmittelbar nichts mit der Erblichkeit zu tun. Der Inhalt der nützlichen Tradition setzt sich nämlich meistens zusammen aus individuellen, nicht aus phylogenetischen Anpassungen, und wird also nicht durch die Fortpflanzung, sondern durch das Wort und das nachgeahmte Handlungs-Bild aufbewahrt. Man wird mir vielleicht gleich hier entgegenhalten, dass das Nützliche, das in der Tradition enthalten ist, doch nicht auf individueller, sondern auf sozialer oder kollektiver Anpassung beruht. Das meine ich ja aber eben auch; indessen gerade hier ist es notwendig, sich vor Augen zu halten, dass

die Gemeinschaft durch die Individuen ausgemacht wird. Die soziale Anpassung ist die der Individuen an das soziale Leben, oder überhaupt die Anpassung einer Menge von Einzelwesen an eine bestimmte Umgebung. Sie unterscheidet sich dadurch grundsätzlich von der phylogenetischen, die darin besteht, dass ein Vater zu einer gegebenen Zeit Kinder erhält, die einige nützliche Eigenschaften haben, die bei ihm noch nicht vorhanden waren, aber doch in dem folgenden Geschlecht erblich bleiben.

Der nützliche Inhalt der Tradition hat also meistens unmittelbar nichts mit der Erblichkeit zu tun. Dagegen kann er selbst in unmittelbarer Weise durch die Zuchtwahl bestimmt werden.

Tradition und Erblichkeit bezeichnen zwei durchaus verschiedene Gesetze der Anpassung, die jedoch beide in ähnlicher Weise der Einwirkung der Zuchtwahl ausgesetzt sind.

Nur kommt in Bezug auf die Tradition mehr die ethnische als die individuelle Zuchtwahl in Betracht. Darunter verstehen wir, dass ein ganzer Stamm im Wettkampf ums Leben einem anderen gegenüber unterliegt.

Das Gesetz der Zuchtwahl wird ja in der Wissenschaft immer mit Bezug auf den Kampf um die Werte und um das Leben gedacht. Es besagt, dass die am besten ausgerüsteten Einzelwesen so lange leben, bis sie Nachkommen haben können, während die schlechter Ausgerüsteten untergehen, ehe sie dieses Alter erreicht haben, oder genauer, dass die Tüchtigen länger leben und also mehr Nachkommen erzeugen als die weniger Tüchtigen.

In der Menschheit besteht ein solcher scharfer Wettstreit nicht allein zwischen den Einzelnen, sondern auch zwischen den Stämmen und Staaten. Wenn die Vernichtung einen ganzen Stamm trifft, während sie einen anderen schont, sprechen wir von ethnischer Zuchtwahl.

Stämme und Staaten haben die Neigung, gegen einander in den Krieg zu ziehen, und zwar teils aus rein wirtschaftlichen Gründen, teils aus Ehrgeiz und Machtbegierde und Mordlust. Der Sieg, bzw. der Untergang eines Stammes beruht dann teils auf angeborenen Eigenschaften, wie z. B. Kriegs-Mut und Kraft, teils einfach auf der Anzahl der Krieger und dabei mittelbar auf dem Reichtum der betreffenden Gegend, teils aber auch auf der Tradition, nämlich einerseits auf der glücklichen inneren Rechtsordnung, andererseits auf den verschiedenen Fertigkeiten, die in dem Stamme gelehrt und gelernt werden.

Wegen der allgemeinen Kriegslust wird ein überlegener Stamm meistens einen unterlegenen Nachbar-Stamm einfach vernichten. Auf primitiver Entwickelungs-Stufe werden die Glieder des besiegten Stammes oft ohne weiteres niedergehauen, und zwar zusammen mit Weibern und Kindern,

was bei vielen Natur-Völkern moralisches Gesetz war. Häufig werden sie aber auch zu Sklaven gemacht, oder anderswie in das Gefüge des siegenden Stammes eingegliedert, indem dieser ihr Land sich aneignet.

Diese verschiedenen Verfahren führen, wie es sich von selbst versteht, zu verschiedenen Zuchtwahl-Ergebnissen. Auf alle Fälle werden aber die Macht- und Rechts-Regeln und die Moral-Grundsätze des Siegers vorherrschend, und die des besiegten Stammes mehr oder weniger vernichtet [1].

Die tötliche Wirkung des Krieges, oder die ethnische Zuchtwahl, kann das Bestehen oder richtiger das Sich-Behaupten der nützlichen sozialen Eigenschaften unter den Menschen erklären. Besonders springt es in die Augen, dass Stämme, deren traditionelle Rechtsordnung gut, nützlich, und für die kriegerischen Zwecke förderlich ist, den Sieg davon tragen, und dass die anderen untergehen müssen.

Ähnliches findet auf jede im Stamme durch Tradition sich behauptende Denkweise Anwendung, insofern als sie für die staatliche Ordnung und für den Krieg zweckdienlich ist.

Diese Wirkung des Krieges und der ethnischen Zuchtwahl auf den Inhalt der Tradition ist jedoch stark begrenzt. Mehrere Formen der Tradition können in kriegerischer Beziehung und somit für die Zuchtwahl gleichwertig sein, und sehr viele andere Umstände, die nicht unmittelbar mit der Tradition zusammenhängen, können den Ausschlag geben. Dementsprechend wird wohl niemand sagen, dass jeder besondere Zug in dem nationalen Traditions-Inhalt eines Staates auf eine Todes-Gefahr sich beziehe, und nur durch diese sich behauptet habe. Und das muss doch überall da der Fall sein, wo die Erklärungs-Regel der Zuchtwahl genügen soll.

In der Denkweise wie in der Handlungsweise eines Volkes wird es Vielerlei geben, was durch eigene Macht sich behauptet, und von der einen Person auf die andere, von dem einen Geschlecht auf das folgende übertragen wird, einfach durch seine suggestive oder überzeugende Kraft.

Wir kennen für das Auftreten der organischen Lebensformen keine andere Erklärungs-Regel als die der Zuchtwahl. Diese gibt aber wiederum nur eine negative, keine positive Regel. Sie erklärt die Ausschaltung

[1] Dies gilt jedoch für den Fall der Eingliederung nur bis zu einem gewissen Grade. Wenn die Zivilisation der betreffenden Stämme höher entwickelt ist, werden die Regeln des Besiegten oft unangefochten bleiben. Besonders seine moralischen Grundsätze können dann fortbestehen, und schliesslich sogar Moral- und Rechts-Ordnung des Eroberers überwinden. In diesen mehr verwickelten Fällen entsteht dann neben dem Waffen-Kampf ein mehr direkter Selektions-Kampf zwischen den Moral-Grundsätzen selbst.

und das Bestehen, nicht aber die erste Entstehung. Für die letztere beruft man sich in jedem Falle auf die spontane Variation, die wiederum nur ein anderes Wort ist für Kräfte, deren Natur wir nicht erkannt haben und vielleicht nicht erkennen können.

Die Menge der organischen Formen ist eben aus dem Mutterschosse der unerkannten Natur hervorgegangen. Die Wissenschaft kann nicht in das Wesen der Natur tiefer eindringen, sondern muss sich damit begnügen, das Ausschalten des Nutzlosen nach dem Gesetze der Zuchtwahl begreiflich zu machen, und das tatsächliche Bestehen der lebensfähigen Formen nach demselben Grundsatz zu erklären. Die Todes-Gefahren können nämlich zum grossen Teile nachgewiesen werden, während die schöpferischen Kräfte der Natur nicht anschaulich gemacht werden können. Etwas anders steht aber die Sache, wenn die Frage das im menschlichen Geistes-Leben Nützliche betrifft. Hier ist freilich das Endergebnis, nämlich das Leben der Einzelwesen und der Staaten, anschaulich und greifbar, aber die wirkenden Kräfte, insofern als sie Regeln, Grundsätze und Gedanken, kurz Bestandteile der Tradition sind, sind auch wahrnehmbar, nämlich unmittelbar als geistige Erlebnisse.

Wir können somit das Leben solcher Gedanken in der Tradition unmittelbar verfolgen, und es zeigt sich nicht allein, dass der Grundsatz der Zuchtwahl in rein negativer Weise erklärt, sondern auch dass er zur Erklärung der sämtlichen Formen der Tradition nicht ausreicht.

Hier wollen wir die Grenzen der Wirkung des Krieges und der ethnischen Zuchtwahl auf den nationalen Traditions-Inhalt nicht näher zu bestimmen suchen. Wie es sich auch damit verhalten mag, der Inhalt der Tradition bleibt von der Erblichkeit im wesentlichen unabhängig.

Die Neigung zum Lernen, zur Nachahmung und zur Aufnahme der Tradition ist erblich. Der Inhalt pflanzt sich aber fort nicht durch die Erblichkeit, sondern durch das Wort und das Bild. Wird aber nicht durch eine Handlungsweise, selbst wenn sie nur von aussen angelernt ist, eine entsprechende erbliche Veranlassung geschaffen?

Diese Frage ist für die ganze Gesellschaftslehre und besonders für die Ethik, von der grössten Bedeutung. Wenn nämlich eine eingeübte Handlungs- oder Denk-Weise eine entsprechende erbliche Veranlagung hervorriefe, dann würden die durch Tradition und die durch Erblichkeit vermittelten Eigenschaften sich im wesentlichen decken, und der Streit zwischen dem erblichen Charakter und der moralischen Tradition wäre schwer zu erklären.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist bekanntlich in der Biologie allseitig abgehandelt worden, ohne jedoch, wie es mir scheint, dort eine

endgültige Beantwortung gefunden zu haben. Besonders durch die Ausführungen Lamarcks wurde die Meinung stark verbreitet, dass eine im individuellen Leben erworbene Eigenschaft erblich sei, und dass besonders die Einübung einer bestimmten Handlungs-Weise eine entsprechende erbliche Veranlassung zur Folge habe.

Gegen diese Lehre haben die Neo-Darwinisten sich erhoben; sie bestreiten rundweg, dass irgend eine im individuellen Leben erworbene Eigenschaft vererbt werden könne: sie kann überhaupt auf die erbliche Natur der Nachkommen kaum einen Einfluss ausüben. Von dieser Regel ausgenommen sind eigentlich nur reine Krankheits-Zustände und allgemeine Kraft-Zunahme.

Bei dem Haupt-Vertreter August Weissmann ist die Lehre wesentlich theoretisch aufgebaut. Die Organe der geschlechtlichen Fortflanzung leben seiner Ansicht nach ihr eigenes Leben, vom Zustande des übrigen Körpers recht unabhängig. Wenn ein Teil des Körpers, z. B. ein Arm durch Gebrauch sich stark entwickelt, gibt es keinen denkbaren Verbindungs-Weg, wodurch dies auf den Samen und somit auf die Erblichkeit irgend einen Einfluss gewinnen könnte. Die Bahnen des Nerven-Systemes sind ihrer Natur zufolge ganz ungeeignet, einen solchen Einfluss zu vermitteln. Die Natur des Keimplasmas ist durch die Natur des Keimplasmas der Eltern und Vor-Eltern ausschliesslich bestimmt. Die Theorie macht in dieser Beziehung zwischen körperlichen und geistigen Eigenschaften selbstverständlich keinen Unterschied.

August Weissmann hat die Lehre durch eine ungeheuere Sammlung von Beispielen gestützt. Die Beweise, die von seinen Gegnern angeführt wurden, hat er oft durch eine schneidende Kritik zunichte gemacht.

Trotzdem wäre es vielleicht verfrüht, diesen Streit als bereits ausgefochten anzusehen. Unter den Naturforschern sind es vor Allen die Botaniker, die sich gegen die neodarwinischen Ideen wenden. Der Laie betrachtete es ja schon längst als eine ausgemachte Tatsache, dass der Gärtner durch Kultur im individuellen Leben einer Pflanze Eigenschaften hervorrufen könnte, die durch Samen, d. h. durch Erblichkeit vielfach sich behaupten.

Jetzt ist der Streit auch in dieses Gebiet hineingedrungen, aber noch nicht entschieden.

Während die Erblichkeit der spontanen Variationen auch hier in die Augen springt, ist die der Anpassungen nach strenger Prüfung vielfach angezweifelt worden. Andererseits sind in den späteren Jahren bei einigen Pflanzen bestimmte Variations-Perioden, die von längeren Zeiträumen der Konstanz sich unterscheiden, nachgewiesen worden. Dies scheint auf

eine neue Gesetzmässigkeit der spontanen Variation zu deuten, die mit dem einfachen Gesetze der Zuchtwahl unmittelbar nichts zu tun hat. Es gibt nun Forscher, die meinen, dass man es dabei mit einer Anhäufung von Einflüssen der spontanen Anpassungen, oder überhaupt mit dem langsam angehäuften, aber unmittelbaren Einflusse der Umgebung zu tun habe.

Man wird sich vielleicht wundern, dass ich in diesem Kapitel von den Pflanzen rede, ich meine aber, dass der Soziologe und der Ethiker dieser Streitfrage gegenüber nicht gleichgültig bleiben kann. Die organische Natur bleibt immer dieselbe. Vielleicht werden die Botaniker, vielleicht die Zoologen für uns einmal die Formel finden, die auch in das Gewebe der moralischen Urteile und in die Geheimnisse der Erbsünde, und der gesellschaftlichen Lügen der Menschheit helleres Licht werfen, indem sie den Grad und die Weise des Einflusses des Milieus besser bestimmen. Unter den Zoologen ist die neo-darwinische Lehre die vorherrschende geworden. Der in dieser Richtung deutende Stoff hat sich sehr angehäuft, und es scheint, als ob kein Beweis für Vererbung einer erworbenen Eigenschaft sich finden liesse. Bekannt sind die Versuche Weissmanns mit Ratten, denen er den Schwanz abschnitt, wohl vierzehn Geschlechtsfolgen hindurch, ohne Unterbrechung. Selbst in der letzten Geschlechtsfolge erschien keine Spur einer erblichen Verkürzung des Schwanzes!

Man hat auch aus der Geschichte und aus der Anthropologie Beweise hergeholt. Es gibt Indianer-Stämme, bei denen die traditionelle Sitte herrscht, den Schädel des Neugeborenen zwischen Brettern so einzupressen, dass seine Form ganz umgestaltet wird.

Diese Sitte wird ausnahmslos in vielen Geschlechtsfolgen fortgesetzt, aber immer noch haben die Neugeborenen dieser Stämme vor der Behandlung die selbe Schädelform wie andere Kinder.

In gleicher Richtung scheint besonders stark die Sitte der Beschneidung bei dem Judenvolke zu deuten. Wir hören schon von der Beschneidung des Sohnes Moses'.

Wären die individuell erworbenen Eigenschaften erblich, so würde es wohl unmöglich scheinen, dass noch zu Paulus' Zeiten von Beschneidung unter dem Judenvolke die Rede sein könnte!

Wenn wir nun von den organischen Formen zum Geistesleben und zu den Formen des Bewusstseins zurückkehren, so finden wir ein viel weniger bearbeitetes Gebiet. Die Sache liegt aber hier ganz ähnlich. Es gibt zur Zeit keinen Beweis für Erblichkeit irgend einer erworbenen Eigenschaft. Besonders hat in Bezug auf Moral-Inhalt der Tradition die Menschheit von den primitivsten Menschenfressern bis auf die höchste Kultur

der Jetztzeit ungeheure Fortschritte gemacht. Die Fortschritte in der erblichen Natur des Menschen haben damit in keiner Weise Schritt gehalten. So sind wir eben dazu gekommen, unsere erbliche Natur als unsere Erbsünde zu betrachten.

Die menschliche Sünde ist wie der Schwanz der Weissmann'schen Ratten: in jeder Geschlechtsfolge wird sie durch die Rute der Eltern, durch die Knüttel der Polizei, und seitens der Kirche durch die Drohungen mit dem Jenseits neu abgeschnitten, aber dennoch bleibt die angeborene schlechte Neigung immer gleich unverkürzt, wie bei den Ratten der Schwanz.

Das neo-darwinsche Gesetz von der Nicht-Vererbung der im individuellen Leben erworbenen Eigenschaften scheint sich im Geistesleben zu bewähren.

Oben wurde gesagt, dass die Sprache eine Ur-Erscheinung in der Menschheit ist; sie ist selbst die Haupt-Form sowohl der Suggestion wie der Tradition, während sie gleichzeitig das Übertragungsmittel ist für die meisten anderen Suggestionen und Traditionen. Selbst wird sie durch Tradition von der älteren Geschlechtsfolge der jüngeren übergeben. Die Sprache wird also immer von neuem im individuellen Leben gelernt. Hätte nun das Lamarck'sche Prinzip von der Vererbung der individuellen Errungenschaften Gültigkeit, so wäre zu erwarten, dass das deutsche Kind im ersten oder zweiten Lebensjahre ganz von selbst Deutsch zu reden anfänge. Die Sache liegt bekanntlich anders; jedes Kind muss seine Muttersprache genau so von neuem lernen, wie es z. B. das moralische Schamgefühl gänzlich von neuem zu lernen scheint.

Wie ganz anders verhält es sich z. B. mit dem Bellen bei den Hunden. Nicht allein das Bellen im allgemeinen, sondern jede Gefühls-Abstufung im Bellen scheint angeerbt, und nichts von der Nachahmung abhängig. Es wird eine phylogenetische Variation sein, die sich durch Selektion befestigt hat. Ähnlich liegt die Sache bei dem hässlichen Schrei des menschlichen Säuglings. Häufig hört er sich an, als käme er direkt aus der Hölle, und er macht die Verzweiflung der Eltern aus, die ihn als einen Stärke-Messer für den bösen Willen auffassen; zuweilen sucht man ihn wohl auch mit der Rute zu überwinden. Dieser Schrei unterliegt aber ganz unwillkürlich bedeutsamen Veränderungen, und ver schwindet fast ganz mit dem dritten, vierten Lebensjahr. Da sagen wohl manche Eltern, dass die Rute doch schliesslich den Sieg davon getragen habe, wobei sie jedoch nicht beachten, wie derselbe Schrei auch bei nicht gepeitschten Kindern auf derselben Altersstufe ganz von selbst wegfällt.

Dieses hässliche Schreien wird eine biologisch nützliche phylogenetische Variation sein, deren erste Spuren übrigens weit in das Tierreich zurückreichen. Wenn es erlaubt ist, Ausdrucks-Bewegungen, die durch Erblichkeit und nicht durch Tradition sich fortpflanzen, als Sprache zu bezeichnen, kann man den Schrei als das Überbleibsel einer vormenschlichen, einer tierischen Sprache ansehen. Es scheint also, als ob im Geistesleben der Menschen der Unterschied sich behaupte zwischen spontanen phylogenetischen Variationen, die erblich sind, und individuellen bzw. sozialen Errungenschaften, die nur auf dem Wege der Tradition sich fortpflanzen können.

Die Sprache ist nicht nur ein treffendes Beispiel, sondern geradezu das Urbild der letzteren; andererseits ist die Fähigkeit, überhaupt eine Sprache zu lernen und sich anzueignen, erblich, und beruht demnach vielleicht auf spontaner phylogenetischer Variation.

Zu gleicher Zeit ist die Sprache die Grundlage der meisten anderen Äusserungen des sozialen Lebens, und vor allem der zahllosen anderen Traditionen.

Alle Kräfte der Gesellschaft verschwören sich, um das Bewusstsein des kleinen Kindes nach dem Geiste der älteren Generation umzuformen.

Die Familie hat man mit Recht als des Kindes erste Schule bezeichnet. Hier werden die sozialen Grundsätze eingeprägt, und in losere oder festere Handlungs-Neigungen umgebildet. In der Schule wird nachher das Wissen der Älteren dem Jüngeren beigebracht, so jedoch, dass auch hier das neue Wissen immer zu neuen Handlungs-Neigungen drängt. In der heutigen Zivilisation kommt nachher die grosse Reihe von Sonder- und Fach-Schulen aller Art, die die ursprüngliche Berufs-Heranbildung im Hause des Vaters abgelöst haben.

Überall finden wir die Menschen emsig damit beschäftigt, der neuen Geschlechtsfolge Eigenschaften zu übermitteln, die erblich nicht vorliegen.

Von all diesem Unterricht zeigen sich nur geringe Spuren in der angeerbten Natur der nächsten Geschlechtsfolge. Nach dem Lamarck'schen Gesetze hätten wir ja erwarten können, dass die verschiedenen Schulen nach einigen Geschlechtsfolgen sich selbst überflüssig gemacht hätten.

Dies ist so wenig der Fall, dass vielmehr der Inhalt der Tradition eine Welt für sich bildet, und von der einen Geschlechtsfolge auf die andere, vom einen Zeitalter aufs andere überführt wird, und zwar ganz unabhängig von den Gesetzen der Vererbung. In diesem Sinne ist die Tradition wirklich eine hyperorganische Erscheinung.

Die moralischen Grundsätze der Menschen gehören zum grossen Teile dieser hyperorganischen Welt der Tradition an.

Auch von diesen gilt es deshalb, dass sie auf den Charakter der einzelnen Menschen einen grossen Einfluss ausüben können, ihn vielleicht vollständig neugestalten, dass man aber nicht mit Sicherheit einen unmittelbaren Einfluss dieser Grundsätze auf die erbliche Natur des Menschen hat nachweisen können.

Diese Sachlage war den Moral-Lehrern der verschiedenen Religionen bekannt und wurde von ihnen immer hervorgehoben: Der Mensch kann aus der Sünde gerettet werden durch die grosse Bekehrung, aber nur in rein individueller Weise. Das Heil, das ihm zuteil geworden ist, kann nicht auf dem Wege der Vererbung seinen Kindern übermittelt werden. Im Gegenteil, diese kommen mit ihrer Erbsünde so auf die Welt, als ob ihre Eltern sich nie bekehrt hätten.

In der christlichen Religion ist die Kinder-Taufe das augenfällige Sinnbild dafür, dass die Ergebnisse der »Bekehrung« nicht vererbt werden können. In der Christenheit werden die Kinder als Heiden geboren.

Was die Religionen so von der grossen Bekehrung lehren, gilt in ähnlicher Weise auch für die stete und langsame tägliche Moral-Erziehung, die in ihrem innersten Wesen nur eine andere Form derselben Sache ist, nämlich die suggestive Übertragung moralischer Eigenschaften und Urteilsweisen auf die neue Geschlechtsfolge.

Oben haben wir die Moral einerseits so behandelt, wie sie im Kampfe um die Werte sich aktuell gestaltet, andererseits so, wie sie als erbliche Urteils-Neigung kraft des Selektions-Prinzipes in der Natur verborgen liegt. Der Streit zwischen diesen Elementen entsteht auf dem Wege der moralischen Tradition. Man sagt wohl, ihr Inhalt sei die moralische Urteils- und Denkweise der Gesellschaft. Gesellschaft ist aber ein mehrdeutiges Wort, das überall erst der Erläuterung bedarf. Hier wird darunter verstanden: die Mehrheit unter den Gliedern der älteren Geschlechtsfolge. Und auch dies sagt nicht alles; denn eben die Mehrheit hat sich meistens ihre eigene moralische Denkweise nicht angeeignet, sondern bleibt vielfach der Tradition, die sie sehr treu vermittelt, in ihrem Innern recht fremd.

Wir dürfen aber nicht vergessen, dass die Moral eine Kritik ist, die zum grossen Teil auf den Willen der anderen sich bezieht. Die Moral-Tradition drückt in dem Sinne die Kritik der Gesellschaft aus, dass sie angibt, wie jedes Individuum (innerhalb der genannten Mehrheit) wünscht, dass die Willens-Handlungen aller anderen sich gestalten sollen.

Nur bei wenigen, bei einer auserlesenen Schar, ist diese Urteilsweise so tief eingeprägt, dass das, was von jedem anderen Gliede der Gesell-

schaft verlangt wird, auch wenigstens im Grundsatze auf die eigenen Willenshandlungen Anwendung findet.

Durch die Tradition wird der moralische Wunsch oder die Moral-Forderung der älteren Geschlechtsfolge in der neuen wieder lebendig. Dabei entsteht der so schmerzliche Zwiestreit zwischen der traditionellen Moral-Forderung und der erblichen Natur. Daher kommt es, dass man die letztere so stark verdammt hat, dass darin häufig nichts als eben Erbsünde gefunden wurde. In früheren Zeiten wurde dieser Streit, und mit ihm die Erbsünde, nach der schönen biblischen Sage auf den freien Entschluss des Stammvaters Adam zurückgeführt. Im Grunde genommen wird in dieser Vorstellung so viel Wahres liegen, als dass auch bei der Entstehung der sogenannten schlechten Neigungen die spontane Variation die Phylogenese beherrscht. Nach dem Auftreten der Deszendenz-Lehre schien die Erklärung der Erbsünde auf den ersten Blick sehr vereinfacht: wir sind unserer Entstehung zufolge Tiere, und die schlechten Neigungen haben sich als Überbleibsel der tierischen Natur behauptet. Dadurch wurde aber die spontane Variation bei der Erklärung der menschlichen Bosheit nicht hinreichend gewürdigt, und auch der stets bestimmende Einfluss der Zuchtwahl nicht in Rechnung gezogen.

Heutzutage steht die Erklärung sowohl der moralischen wie auch der antimoralischen erblichen Neigungen unter dem Zeichen der Zuchtwahl und der spontanen Variation.

Dementsprechend ist die Vorstellung, dass die Erbsünde eine einigermassen konstante Grösse bezeichne, aufgegeben worden. Als Ausdruck der Dissonanz zwischen traditionellen Forderungen und erblicher Natur-Anlage wird sie höchstens einer durchschnittlichen Messung zugänglich sein.

Auch eine solche Berechnung ist bis jetzt kaum ausgeführt worden. So viel steht jedoch für die wissenschaftliche Betrachtung fest, dass die angeerbte Natur nicht ausschliesslich schlecht ist. Schon die Tatsache, dass der Mensch die Fähigkeit hat, die moralische Tradition in sich aufzunehmen, sich anzueignen, zeigt, dass der Streit zwischen Natur und Tradition kein absoluter ist.

Nach der positiven Seite hin haben wir oben die erbliche Moral-Anlage zu bestimmen gesucht. Dabei haben wir besonders die Neigung zum kritischen Beurteilen der anderen als ausgeprägte erbliche Neigung gefunden, die den Hass und die Liebe stärkt und vervollständigt, und dadurch für die Selbst-Erhaltung nützlich ist.

Aber auch die Selbst-Kritik, mit ihrer Freude und ihrem vernichtenden Schmerz, hat sich im sozialen Leben als nützlich erwiesen, und

ist demnach als eine Variation zu betrachten, die sich phylogenetisch behauptet hat. Wir haben schon gesehen, wie bei solcher Selbst-Kritik die altruistische oder genauer heterozentrische und laozentrische Denkweise vorherrschend wird. Dieser entgegen arbeitet aber immer ein System von egoistischen Neigungen, die eine egozentrische Wertungs-Weise festhalten. Das erbliche Verhältnis zwischen diesen Neigungen wird durch die in der Gesellschaft wirkenden Kräfte der Zuchtwahl bestimmt.

Wir haben gesehen, wie die Rechts-Grundsätze des Königs und der Aristokratie auf die moralische Denkweise der Gesellschaft bestimmend einwirken, und wie sie andererseits selbst von dem tötlichen Wettstreit der Staaten unter einander, von der ethnischen Zuchtwahl, befestigt werden.

Wir werden ferner sehen, dass die Rechts-Grundsätze selbst eine neue Art individueller Zuchtwahl hervorrufen, dadurch, dass sie die antisozial gesinnten Bürger einer neuen Todes-Gefahr aussetzen.

Darwin hat bekanntlich diejenige Ausschaltung des Minderwertigen, die durch den Kampf um das Leben und somit durch den Tod sich bewerkstelligt, als die natürliche Selektion bezeichnet, im Gegensatz zu der sexuellen, die darin besteht, dass Individuen, die kein Glück in der Liebe haben, aus den phylogenetischen Reihen ausgemerzt werden. Es läge nahe die Selektion, die im gesellschaftlichen Leben durch die Todesstrafe oder durch dauernde Einkerkerungen geschaffen wird, als künstlich zu bezeichnen, da aber das Wort natürlich schon in sexuell seinen Gegensatz gefunden hat, wollen wir die strafrechtliche Ausschaltung lieber Kriminal-Selektion nennen.

Es ist klar, dass die moralische und strafrechtliche Tradition mittelbar die erbliche Natur der Menschen beeinflussen muss, da sie die Bedingungen für den Wettkampf um das Leben umgestaltet, und so neue Wirkungs-Weisen der Zuchtwahl bestimmt.

Auf das bunte Zusammenwirken dieser verschiedenen Umstände werden wir gleich in einem der erblichen Natur besonders gewidmeten Kapitel zurückkommen.

Fünfzehntes Kapitel.

Der Hunger.

Überall, unter den Tieren, den Pflanzen, und den Menschen, findet man den Wettstreit und den Kampf um die Werte, um die Nährwerte vor allen anderen. In dem menschlichen Staate ist jedoch dieser Kampf durch das Gesetz des sozialen Friedens mehr oder weniger gemildert.

Aus dem Nahrungsbedürfnis und dem Gefühl des Hungers erwachsen vielfach persönliche moralische Streitfragen. Wir haben schon gesehen, wie mehrere der in dem ursprünglichen Staate geltenden strafrechtlichen Grundsätze darauf abzielen, den aus solchem Bedürfnis entstehenden Streit zu beseitigen.

Hier wollen wir aber nicht so sehr von den Gefühlen des Hungers reden, als vielmehr von der Tatsache des Hungertodes, mit ihren schweren phylogenetischen Folgen, und ihrer Beziehung zur Zuchtwahl; wir wollen nur überlegen, wie im Leben des Menschengeschlechtes der Hungertod die Eigenschaften und die erblichen Neigungen einerseits, andererseits die traditionellen Grundsätze bestimmt.

Das Gesetz der Zuchtwahl besagt ja, dass die am besten ausgerüsteten Individuen länger leben und mehr Nachkommen haben als die weniger Tüchtigen.

Wenn der Wettstreit stark, und die Gefahren gross sind, werden die weniger Tüchtigen phylogenetisch vernichtet, und schliesslich behaupten sich sogar nur die Aller-Besten.

Wenn es dagegen gar keinen Wettstreit und keine Lebens-Gefahr gäbe, dann würden nur diejenigen Lebens-Formen untergehen, die eben für das Erdenleben ganz ungeeignet wären. Von den Jungen eines Weibchens würden diejenigen wegsterben, die etwa den Sauerstoff nicht assimilieren, oder die Nährmittel nicht aufsuchen könnten. Letzteres wäre unter den Menschen zum Beispiel der Fall mit den Idioten. Dies ist ja auch Zuchtwahl, aber eine selbstverständliche, die nur die elementärsten Lebens-Erscheinungen erklären kann, eine Zuchtwahl, die mit dem Fort-Bestehen des Erden-Lebens zusammenfällt.

Wenn aber die Zuchtwahl mit Bezug auf das Entstehen von besonderen Eigenschaften und Tier-Formen gedacht wird, wird sie so aufgefasst, dass jede phylogenetisch sich behauptende Eigenschaft einer

besonderen Form der Todes-Gefahr entspricht. Die Richtungen und Formen der Zuchtwahl werden also durch die Natur der an einem Orte drohenden Todes-Gefahren bestimmt. So bestimmen die Naturmächte eine Reihe von Zuchtwahl-Gesetzen: Kälte und Hitze, Wassermangel und Nässe, Sturm, Gewitter und ähnliches.

Jeder dieser Gefahren entsprechen eine Reihe von Tier- und Pflanzen-Formen.

Eine zweite Reihe von Eigenschaften wird bestimmt durch den Wettstreit um die Nähr-Mittel innerhalb der Gattung oder zwischen verschiedenen Gattungen.

Eine dritte durch die Gefahr, die für ein Lebewesen besteht, durch andere Lebewesen direkt getötet zu werden: die Selektion des Mordes. Um solcher Gefahr zu begegnen, sind bekanntlich unter den Pflanzen eine Menge von Eigenschaften gezüchtet, zum Schutz gegen die Tiere. Ferner wehren sich die Pflanzen-fressenden Tiere gegen die Raubtiere durch die verschiedensten Eigenschaften. Und endlich wehren sich alle Tiere, jedes in seiner Weise, gegen die aller-kleinsten, die Krankheits-Mikroben.

Dieses letztere Zuchtwahl-Gesetz hat etwas besonders Dunkles und Unerkennbares, da wir nie wissen, wie viele lebensgefährliche Krankheiten eine Gattung durchgemacht hat, ehe sie die heutige physico-chemische Konstitution erhielt. So erörtert Nietzsche gelegentlich die Theorie, dass jede besondere menschliche Philosophie das Werk einer Krankheit, das Giftprodukt eines Bazillus sein könne. Verschiedene Formen unserer poetischen und künstlerischen Neigungen können Begleiterscheinungen sein der notwendigen Reaktionen und der neuen Blutmischungen, die gewisse lebensgefährliche Bazillen uns aufgedrängt haben.

Wir wollen uns zunächst bei dem Wettstreit um die Nähr-Mittel etwas aufhalten.

Das Prinzip des Raub-Mordes wird in der Tier-Welt zunächst eine Abzweigung sein von dem Zuchtwahl-Gesetz des Nährmittel-Wettstreites. Wenn wir die ganze Welt und alle Tier-Formen zusammenfassen, können wir, das Prinzip des Raubmordes vorausgesetzt, niemals sagen, dass die Erde übervölkert sei. Denn der Überschuss ist ja immer noch Speise, wovon gelebt werden kann. Denken wir uns aber das Prinzip des Raubmordes weg, dann würden schon längst alle Tier-Gattungen sich in direktem Kampfe mit dem Hunger-Tode befinden.

Wenn ein so energischer Kampf um die Nährmittel innerhalb einer bestimmten Gattung an einem Orte sich einstellt, dass er zu Todesfällen und also zur Zuchtwahl Anlass gibt, dann kann von Übervölkerung der Gegend in Bezug auf diese Gattung geredet werden.

Im Leben der Menschheit hat nun die relative Übervölkerung und die entsprechende Zuchtwahl des Hungertodes immer eine grosse Rolle gespielt, und zwar eine viel grössere, als man sich meistens vorstellt.

Der Hunger ist bei weitem nicht die einzige Gefahr, von der der Ur-Mensch bedroht war, wenn schon eine der wichtigsten.

Ursprünglich waren vielleicht die Gefahren, die seitens der grossen Raubtiere drohten, noch ernster. Gegen diese hatte aber der Mensch seinen angeerbten Verstand. Ja, es wird wohl eben im Kampfe mit solchen Tieren die Gattung Homo sapiens gezüchtet worden sein.

Wenn aber erst der Mensch durch geselliges Leben, durch seine Wohnungs-Bauweisen und durch die Art seiner Waffen es so weit gebracht hatte, dass er verhältnismässig wenig von diesen Tieren zu fürchten hatte, ja dass er zum Teil selbst von diesen ernstlich gefürchtet war, wurde die Gefahr des Hungers um so grösser und drohender.

Nachdem der Mensch gegen Kälte und Nässe einigermassen sich geschützt hatte, und die fürchterlichen Feinde unter den Tieren nicht mehr die Familien ausrotteten, konnte allein der Hunger der Fruchtbarkeit und der Vermehrung des Menschen eine Grenze setzen.

Wenn die Mehrheit der heranwachsenden Menschen nicht den Hungertod sterben sollten, mussten alle Verstandes-Kräfte darauf gerichtet werden, die Ernährungs-Möglichkeiten der Umgebung besser auszunützen.

Dabei wird das Verstandesvermögen jedes einzelnen in Anspruch genommen; wer an Verstand und Kraft zurücksteht, wird eben leicht den Hungertod sterben müssen.

Der Egoismus in Bezug auf die Nähr-Mittel ist eine elementäre und selbstverständliche tierische und menschliche Eigenschaft, die mit der Heftigkeit des Hunger-Gefühls schon gegeben ist. Wenn bei jemandem solcher Egoismus fehlte, würde die Zuchtwahl diesen Mangel unerbittlich mit dem Tode bestrafen.

Der elementäre Egoismus im Essen und Trinken nimmt aber bei verwickelteren Lebensbedingungen immer neue Formen an. Schlau sind viele Tiere, voraussehend, haushälterisch.

Beim Menschen erreicht diese Entwickelung der Verstandeskräfte im Dienste des Nahrungs-Egoismus ihren Gipfel. Erst solche zusammengesetzten und gesteigerten Formen werden vom Sprachgebrauch als richtiger Egoismus bezeichnet.

Die Allerstärksten werden durch die Zuchtwahl des Hungertodes ausgewählt, und machen sich so in der Phylogenese besonders geltend.

Gegen eine solche Wirkung der natürlichen Zuchtwahl macht sich aber schon bei Naturvölkern ein Einfluss der Kriminal-Selektion geltend.

Der Stamm bildet ein gegen gemeinsame Feinde gerichtetes Ganzes, und Raub und Diebstahl sind innerhalb der Gemeinschaft verboten, ja die Teilung der erbeuteten Nahrungsmittel häufig geboten.

Wer diesen sozialen Grundsätzen zuwider handelt, wird bestraft, die Strafe war aber in alten Zeiten meistens vernichtend. Teils wurde die Todes-Strafe häufiger als jede andere benutzt, teils war schon die Vereinsamung eines Gemeinde-Gliedes, der Mangel an Beistand seitens der anderen, Sachen, die das Leben und das Gedeihen des einzelnen in Gefahr brachten.

So wird es durch die Kriminal-Selektion gekommen sein, dass der masslose Egoismus doch nicht so häufig als erbliche Eigenschaft vorkommt, und dass andererseits häufig ein gewisser, allerdings sehr gemässigter Altruismus in Bezug auf die Nahrungsmittel, ein sozialer Sinn, erblich auftritt.

Wir wollen indessen vorläufig den Wettstreit innerhalb der Gesellschaft unberücksichtigt lassen, und uns merken, dass sowohl die einzelnen wie die Gesamtheit sich durch ihre Verstandes-Kräfte gegen die Gefahr des Hungers wehren. Die geistige Überlegenheit des Menschen, die auf spontaner Variation beruht, hat es möglich gemacht, die Ernährungs-Möglichkeiten der Umgebung in erstaunlicher Weise auszunutzen. Dabei scheint es aber, als ob der Feind immer fürchterlicher zurückkehren müsse. Die Notwehr gegen den Hunger, die das starke Ausnutzen der Möglichkeiten bildet, hilft ja zunächst nur für eine einzelne Geschlechtsfolge. Je mehr junge Leute nämlich durch solche Kraftanstrengung am Leben erhalten werden, in um so grösserem Masstabe wächst die Bevölkerung in der nächsten Geschlechtsfolge.

So wird die Menschheit durch Hunger, d. h. durch verhältnismässige Übervölkerung der Gegend, zum Auffinden immer neuer Auswege und zu neuen Kraftanstrengungen und Erfindungen aufgefordert. Die Fähigkeit hierzu muss durch spontane Variation entstanden sein, wobei eben die Rassen, die sie nicht besassen, verdrängt und vernichtet wurden. Die Form aber und der Inhalt solcher Kraftanstrengungen werden dann der Umgebung angepasst, und vielfach unmittelbar durch die Natur dieser vorgeschrieben sein.

So ist das, was wir Menschen zuweilen mit Freude und hohem Stolz, zuweilen mit Schmerz und tiefem Schamgefühl als *unsere Zivilisation* bezeichnen, ein Erzeugnis der relativen Übervölkerung der Länder. Es kann nichts nützen, über die Zivilisation zu jammern. Wir müssen sie

eben ertragen. Jean Jaques Rousseau liess in die Welt den Mahnruf ergehen: Zurück zur Natur! Zurück von der Kultur!

Wenn wir aber die Reformen Rousseaus durchzuführen versuchen wollten, würde die Zuchtwahl, der Hunger, die Übervölkerung sofort sich einstellen, um uns Reformatoren zu beseitigen, und um den »Zivilisierten« noch einmal den Sieg zuzuteilen.

Dass der Ur-Menschheit in der relativen Übervölkerung der Bezirke ihre grösste Gefahr droht, scheint mir aus der allgemein verbreiteten Sitte des Kannibalismus deutlich hervorzugehen. In keiner anderen Tiergattung hat nämlich die Sitte, die Art-Genossen zu essen, sich so eingebürgert wie bei den Ur-Menschen. Wie häufig ist nicht von den Naturvölkern gesagt worden, dass sie in dieser Beziehung tief unter dem moralischen Standpunkt der Tiere stehen.

Lange hat man diese fürchterliche Sitte nicht anders zu erklären gewusst als durch die Macht des Teufels, und man hat diesem eine besondere Beziehung zur Menschheit gegeben, indem man die Erzählung im ersten Buche Moses heranzog. Teufel, Erbsünde, Kannibalismus, »unter dem Standpunkt der Tiere«, das steht ja alles im Einklang. Die Sache wird aber so liegen, dass der Mensch, der sich überhaupt vor den Tieren durch seine dreiste Phantasietätigkeit und seine beispiellose Erfindungs-Gabe auszeichnet, auch dem Hunger und der Übervölkerung gegenüber unerhörte Auswege gefunden hat. Wir werden dabei die Frage bei Seite lassen, ob das Essen von Art-Genossen nur »zufällig« in der Tierwelt so selten vorkommt, d. h. nur deshalb, weil solche Neigung als spontane Variation nicht früher aufgetreten ist, oder ob besondere Verhältnisse bewirken, dass solche Neigung bei den meisten Tieren für das Fortbestehen der betreffenden Gattung schädlich sein würde, und deshalb durch die Zuchtwahl immer ausgeschaltet worden ist. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere, um so mehr als die Regel, dass die Tiere nicht ihresgleichen fressen, nicht gänzlich ohne Ausnahmen ist [1].

Wie dem auch sein mag, der Mensch zeigt sich auf ursprünglicher Entwickelungs-Stufe als ein Tier, dass der Übervölkerung und der Hungersnot gegenüber durch den Kannibalismus sich zu helfen weiss. So sehen wir z. B., wie zahlreiche wilde Stämme gegen Nachbar-Stämme in den Krieg ziehen, einfach um mehr zu essen zu bekommen. In Australien

[1] Für das seltene Auftreten der obigen Variation spricht jedoch der Umstand, dass jedes Tier durch die Gestalt des weiblichen Art-Genossen geschlechtlich in ganz besonderer Weise erregt und zu „Liebe" bewegt wird. Weibchen einer fremden Tierart machen meistens keinen Eindruck. Dies Verhältnis zur eigenen Art ist mit der Mord-Neigung schwer vereinbar, besonders bei einfacheren Nervensystemen.

erlaubte die Sitte erst bei wirklicher Hungersnot, die eigenen Kinder zu essen. Schon weniger streng war man in dieser Beziehung hinsichtlich der Frauen, die gern gegessen wurden, und zwar meistens eben, wenn sie über die erste Jugend hinaus waren. Die Ursache hierfür wird teils darin zu suchen sein, dass sie nach diesem Zeitpunkte weniger Nutzen brachten, und dass man eben deshalb nicht dulden wollte, dass sie die Nahrungsmittel des Stammes mit verzehren halfen. (Eine ähnliche Betrachtung hatte unter den Indianern in Paraguai zu der Sitte geführt, dass die Frauen in ihrem dreissigsten Lebensjahr getötet wurden.) Teils aber kommt bei den Australiern in Betracht, dass das Fleisch der Frau in diesem Alter noch wohlschmeckend war, während es später an Nährkraft verlieren würde.

Oben haben wir gesehen, wie das Strafrecht es häufig erlaubt, den Verbrecher zu essen, und dass es z. B. nicht selten gestattet war, die Ehebrecherin zu verzehren. Dieser Umstand, dass die Männer sich nicht scheuten, die Frauen zu essen, zeigt, wie weit die neue »Variation« im Menschen-Geschlecht es schon gebracht hatte.

Wir brauchen die mannigfachen Formen, die der Kannibalismus bei den verschiedenen Völkern angenommen hat, nicht zu durchmustern.

Wie es nun gekommen ist, dass diese so traurige Variation wieder überwunden wurde, darüber können nur Vermutungen angestellt werden.

Bei vielen Stämmen war der Genuss von Menschenfleisch bei Todesstrafe den Frauen verboten, und den Männern vorbehalten, an anderen Stellen war es ein Vorrecht der Häuptlinge. Es ist nun fraglich, ob derartige Bestimmungen einfach ein Ausdruck des Egoismus der Herren sind, oder ob sich darin eine gewisse rückgängige Variation schon verrät. Möglicherweise keimt bei solchen Stämmen schon eine neue Vorstellung vom Menschen, die mit der Anthropophagie sich nicht vereinbaren lässt, eine Vorstellung, die dann in den Forderungen, die man an die Frauen stellt, sich zu allererst kundgibt.

Auf alle Fälle wird jedoch Letourneau darin Recht haben, dass die sittlichen Ideen, die sich unter der Wirkung der fürchterlichsten Drohungen erst bei den Frauen entwickelten, an der späteren Aufhebung der ganzen Sitte Anteil haben. Doch hat er die Erblichkeit auf männlicher Seite der bei den Frauen entwickelten Moralgefühlen überschätzt, und andererseits die Rolle der Suggestion in der Familie nicht hoch genug angeschlagen.

Es ist nach dem oben Angeführten sehr fraglich, ob der Umstand, dass man den Frauen durch Androhung schwerer Strafen Abscheu gegen die Menschenfresserei beibringt, zu irgend welcher erblicher Variation Anlass geben könne. Dagegen ist es klar, dass dieses Verbot und die damit

verbundene Todesstrafe eine neue Kriminal-Selektion hervorbringt. Die Frauen, die noch Menschenfleisch essen, werden ohne Erbarmen getötet, und nur diejenigen, die sich dessen enthalten, bleiben am Leben, und bilden Rasse. Dadurch kann es zum Teil gekommen sein, dass die spezifisch menschliche Variation des Kannibalismus so schnell wieder verschwunden ist.

Dass solche Erklärung vollständig und hinreichend sei, halte ich doch für wenig wahrscheinlich. Die erwähnte Kriminal-Selektion betrifft ja überhaupt nur die Frauen, oder die niederen Klassen der Männer, und wird auch unter ihnen nicht so stark aufräumen, da z. B. Frauen, die schon anthropophage Neigungen haben, doch oft der Sitte und dem Gesetz sich fügen, sich so ihr Leben erhalten, und Nachkommen mit antropophagen Neigungen wieder gebären werden.

Ich glaube, dass der Kannibalismus nicht so leicht auf dem Wege der individuellen Zuchtwahl wieder beseitigt werden konnte. Es wird eher eben die Sitte, das Gesetz, die Moral, und schliesslich mit einem Worte die Tradition, die Ursache für die Überwindung der Anthropophagie sein. Sie ist ein Werk der sozialen Geistes-Entwickelung. Der Schrecken und der Abscheu, der den Frauen eingeflösst war, teilte sich durch erzieherische Suggestion Söhnen und Töchtern mit.

So wurde die Anthropophagie mehr und mehr als etwas entsetzlich Feierliches, als etwas Geheiligtes betrachtet, und schliesslich den Göttern allein vorbehalten. Hier auf Erden wurde sie zuletzt für alle eine fürchterliche Sünde, wie sie im Anfang dieser Entwickelung für die Frauen es schon war. Dabei glaube ich, dass die böse Lust zum Menschenfleisch, lange nachdem das Verbot allgemein geworden war, bei Frauen und Männern noch als »Erbsünde« vorkam, als zu überwindende erbliche Neigung.

Bei der traditionellen Befestigung solcher neuen antikannibalischen Moral wird wiederum die ethnische Zuchtwahl wirksam gewesen sein. Es ist klar, dass ein Stamm, der die im Kriege gefangenen Feinde nicht verzehrt, sondern aus ihnen Sklaven macht, und auch die eigenen Kinder und Frauen nicht isst, sondern auf andere Weise den Hunger zu überwinden weiss, den Nachbar-Stämmen an Macht und Kraft und Völkerzahl überlegen sein wird.

Erst wenn so die Gefahr des Hungertodes mit besseren Mitteln an Stelle des Kannibalismus überwunden wird, fängt sie im Ernste an, die sogenannte Zivilisation in die Höhe zu treiben.

Als der Mensch auf den Gedanken kam, dem Mangel an natürlichem Wild durch Viehzucht, dem Mangel an wilden Früchten durch Ackerbau

abzuhelfen, öffneten sich ihm unübersehbare Möglichkeiten im Kampfe gegen den Hunger.

In diesem Kampfe war die ungleiche Verteilung von Macht und Reichtum von grosser Bedeutung. Ursprünglich für die Zwecke des Krieges entwickelt und befestigt, wurde diese Ungleichheit ein starkes Mittel gegen die Gefahr des Hungers. Wie die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau schon auf den Jagd-Zügen der Ur-Völker sich notwendig zeigte, so war die weitere Teilung zwischen Gehorchenden und Gebietenden bei der Viehzucht und beim Ackerbau von noch grösserem Wert.

Die jungen Australier heirateten, sagten sie, damit die Frau Brennholz, Wasser und Essmittel hole und das Gepäck trage. Die Zulukaffern rechnen ihren Reichtum nach der Anzahl der Frauen, die sie besitzen, und die für sie arbeiten. Eine Frau kann dabei den Wert mehrerer Stück Vieh haben. Noch wirksamer war aber in wirtschaftlicher Hinsicht der Besitz von Sklaven, der mit dem Aufhören des Kannibalismus so rasch zunahm.

Von nicht geringerer Bedeutung war bei der Bekämpfung des Hungers die politische Macht, und der mit ihr gesicherte relative Friede im Innern. Teils können dabei alle Kräfte sich der Produktion hingeben, zugleich wird aber der Hunger der Machtlosen und der Armen ein Sporn zur planmässigen Arbeit: sie müssen für die Häuptlinge und für die Reichen arbeiten. Die planmässige Verteilung der Arbeit hat aber auf die Menge der Erzeugnisse einen ausserordentlichen Einfluss, die Gefahr des Hungertodes wird ungemein vermindert. Andererseits wird diese Gefahr mehr auf eine bestimmte Klasse, die der Armen, beschränkt. Die Zuchtwahlgesetze, die sich bei den Armen einerseits und in der Oberklasse andererseits, geltend machen, werden demnach sehr verschieden sein, da der Hunger nicht mehr die Reihen der Mächtigen lichtet, oder wenigstens nicht unmittelbar unter ihnen aufräumt. Die relative Übervölkerung der Gegend macht sich nur unter den Sklaven und im niederen Volke recht schmerzlich geltend.

Doch erwachsen auch den Mächtigen aus ihrer progressiven Vermehrung grosse Schwierigkeiten. Sie führen aber unter ihnen zunächst nicht zum Kampf um das Leben, sondern nur zum Kampf um den Reichtum und um die Macht. Die Zuchtwahl, die hieraus hervorgeht, ist also zunächst nur eine Auswahl für die Klasse. Unter den Häuptern und Vornehmen ist es mehr der Krieg, der aufräumt, und die kriegerischen Eigenschaften, die die Zuchtwahl für das Leben bestimmen. Doch bleibt das Sich-Behaupten in der Klasse von beiden Sachen abhängig, von dem blutigen Kriege und von dem Kampf um den Reichtum. Die

persönlichen Eigenschaften der Aristokratie werden also von diesen zwei Gesetzen der Zuchtwahl geregelt.

Nach dem oben Gesagten wird die ethnische Zuchtwahl die Entwickelung von Sklaverei und von politischer und sozialer Ungleichheit begünstigen. Wenn die Ungleichheit befestigt und ausgeprägt worden ist, wird der Staat eine grosse Einwohnerzahl erreichen und sich Nachbarstaaten gegenüber siegreich behaupten.

Je nach den verschiedenen Formen der sozialen Ungleichheit ändern sich die Selektions-Wirkungen des Hungers innerhalb der verschiedenen Klassen der Gesellschaft. Im niederen Volke und unter den Sklaven wird die Tauglichkeit zu besonderen Arbeitsformen gezüchtet. Wer durch seine Arbeit für die Mächtigen am nützlichsten ist, hat die grössten Aussichten, dem Hungertode zu entgehen.

So bildet sich ein Typus des tüchtigen und bedürfnislosen Arbeiters, dem Ideale entsprechend, das in der Oberklasse für ihn Gültigkeit hat. Jede besondere Fertigkeit ist ein Weg zur Rettung vom Hungertode. Und wir dürfen nicht glauben, dass der Hungertod in dem organisierten Staate so sehr selten vorkommt, im Gegenteil. Freilich ist es selten, dass die Bettler, die Invaliden oder die Untauglichen ganz offenkundig verhungern; aber es fehlt ihnen doch an Mitteln, ihre Familie zu unterhalten, Elend drängt in ihr Heim ein, und allmählich räumen Krankheiten unter ihnen auf. Die Todesfälle durch Krankheit sind sehr häufig nur verhüllte Wirkungen des Hungers.

Diese Zuchtwahl verlangt nun nicht allein die besonderen Tüchtigkeiten, sondern diese in Verbindung mit starkem Egoismus, der entweder als rein individueller oder noch öfter als Familien-Egoismus auftritt. Der schlaue Arbeiter ist nicht allein zu seinem Werke tüchtig, sondern gibt auch darauf acht, dass er immer solche Arbeit wählt und findet, die ihm verhältnismässig viel einbringt. Je nach der Gestaltung der Gesellschaft besitzt der schlaue Arbeiter grössere oder kleinere Vorteile im Wettstreite mit dem bloss tüchtigen; erst bei der Entwickelung des Handelsverkehrs erhalten die Schlauen entschieden die Oberhand.

Ferner ist zu bemerken, dass unter den Armen die Zuchtwahl des Hungers in demselben sittlichen Geiste wirkt, wie sonst die Kriminal-Selektion. Diejenigen Menschen, die in Widerstreit mit den Gesetzen und mit der Obrigkeit geraten sind, haben nachher oft besondere Schwierigkeit, gute und lohnende Anstellung und hinreichenden Unterhalt für ihre Familie zu finden. Sie bleiben zurück im Wettstreite mit den ordentlichen Arbeitern in Bezug auf gute Kinder-Ernährung.

Auch sonst wird das Gesetz gelten, dass diejenigen Sklaven und Arbeiter, die die geltenden rechtlichen und sittlichen Regeln befolgen, den anderen vorgezogen werden, und so bessere Aussicht haben, ihre Familien hinreichend ernähren zu können.

In dieser Beziehung haben aber die, welche die Regeln und die Moralgrundsätze sich inniglich aneignen, und also ihre eigenen Handlungen wirklich moralisch, beziehungsweise heterozentrisch und laozentrisch beurteilen, keinen Vorteil denjenigen gegenüber, die sich nur aus Vorsicht, Schlauheit, Egoismus der geltenden Moral anpassen. Auch die natürliche Güte, oder der angeborene Altruismus, steht in Bezug auf Zuchtwahl nicht viel besser wie der einsichtige und vorsichtige Egoismus, der den Herren Dienste leistet, nur weil es sich auf die Dauer bezahlt macht.

Alles zusammengenommen darf man vielleicht sagen, dass der vorsichtige und berechnende Egoist aus dem Wettstreite um die Nahrungsmittel siegreich hervorgeht, und deshalb bei der Rassenbildung sich am stärksten geltend macht.

Dabei ist als eine besonders gezüchtete Eigenschaft die Neigung zum Gehorchen hervorzuheben. Oben ist schon gezeigt worden, wie der Gehorsam den Mächtigen gegenüber im individuellen Leben als vorteilhaft und notwendig sich herausstellt. Dem entspricht, dass der willig Gehorchende bessere Aussicht hat, eine Familie zu ernähren, als der Trotzige. So gesellt sich die Zuchtwahl des Hungers zu derjenigen des Krieges und zur Kriminal-Selektion, um den Gehorsam als erbliche Neigung zu züchten. Im Kriege wird der Trotzige ohne weiteres getötet, auch im Frieden verfällt er leicht der gerichtlichen Bestrafung, und selbst wenn nicht, wird ihm doch immer noch der Unwillen der Reichen zuteil werden, und der Lebenskampf dadurch wesentlich erschwert.

Der grosse Moraltheoretiker Friedrich Nietzsche hat geglaubt, der Wille zur Macht sei das organische Grundprinzip, die Neigung zum Herrschen und zum Gebieten. Der Wille zur Macht ist aber so weit davon entfernt, ein brauchbares Erklärungs-Prinzip der tierischen Erscheinungen zu sein, dass er vielmehr selbst der Erklärung bedarf.

Der Wille zum Leben, der von Schopenhauer als Grundsatz der Erklärung der Lebewesen eingeführt wurde, hat auch keinen grossen Causal-Wert, bringt wenigstens nicht viel, was nicht schon in den Tatsachen enthalten ist.

Der Schopenhauer'sche Grundsatz ist aber viel allgemeiner als der Nietzsche'sche; es ist empirische Wirklichkeit, dass überall da, wo tierisches Leben vorliegt, auch der Wille zum Essen gegeben ist, und wo es sich durch mehrere Geschlechtsfolgen behauptet, auch der Wille zur Fort-

pflanzung. In diesem Sinne ist der Wille zum Leben vom Leben unzertrennlich, mag nun diese Tatsache als causale Erklärung aufgefasst werden oder nicht.

Wenn nun aber Nietzsche den stolzen Grundsatz, das »Herren-Prinzip« vom Willen zur Macht in die Phylogenese eingeführt wissen will, ist dazu zu bemerken, dass schon theoretisch gesehen der Wille zur Macht nicht in allen Tieren gleich stark ausgeprägt sein kann, da das Hervortreten von mächtigeren Rassen eben auf Ungleichheit in dieser Beziehung beruhen muss. »Der Wille zur Macht« erklärt also die Lebenserscheinungen durch die spontane Variation, wobei schliesslich doch nur die Unmöglichkeit, sie überhaupt zu erklären, festgestellt wird.

Genauer zugesehen ist aber der Wille zur Macht keine so sehr ausgebreitete und auch keine ganz eindeutige Erscheinung. Man darf in der Tierpsychologie keine falschen Analogien zulassen. Wenn z. B. der Löwe vielfach als ein königliches Tier betrachtet wird, so beruht das darauf, dass ein mächtiger Wille mit dem Willen zur Macht verwechselt wird.

Zugleich hat die Kraft mit der Macht eine äusserliche Ähnlichkeit. Von falschen Analogien abgesehen kommt der Wille zur Macht, d. h. zum Gebieten, nur in solchen Tier-Gattungen vor, wo soziale Organisation Bedeutung für das Leben erhalten hat, wie bei den Bienen, gewissen Affenarten, und anderen.

Der Wille zur Macht ist ursprünglich nichts als eine Variation des gewöhnlichen, starken Willens. In Streitfällen zwischen Individuen wird es oft schwer sein zu entscheiden, ob nur der gewöhnliche Wille zu den Werten, oder schon ein Macht-Wille vorliegt.

In den Staaten aber, wo das Gehorchen eine soziale Notwendigkeit geworden ist, wird auch bei den Mächtigen die Lust zum Gebieten, teils als individuelle Anpassung, teils durch Zuchtwahl sich entwickeln.

Ursprünglich waren es die Bedürfnisse der gemeinsamen Verteidigung und der gemeinsamen Herbeischaffung der Nahrungsmittel, die mit der Arbeitsteilung im allgemeinen auch das Gebieten und das Gehorchen hervorgebracht haben. Um besser verteidigt zu sein, um besser vernichten, um besser sich ernähren zu können, wünscht der Mensch die Macht, und aus denselben Gründen wünscht er zu gehorchen.

Dadurch, dass diese neuen Neigungen und erblichen Variationen sich befestigen, wird die Macht nach und nach ein Selbstzweck, wie übrigens auch das Gehorchen bei den meisten Menschen eine physiologische Notwendigkeit geworden ist.

Immerhin darf man jedoch die soziale Rolle der absoluten Machtbegierde nicht zu hoch anschlagen, noch andere wichtige Faktoren ausser

acht lassen. Wenn man sich die Lebensbedingungen der sozialen Ungleichheit einen Augenblick vergegenwärtigt, ist man zu der Ansicht geneigt, die Machtbegierde entwickele sich nur in der Oberklasse, das Gehorchen allein im Volke und bei den Sklaven. Indessen lehrt uns die Psychologie, dass die Sache nicht so einfach liegt. Eine Menge von sozialen und phylogenetischen Umständen spielen hier zusammen, um das individuelle Seelenleben bunt und mannigfach zu gestalten.

Besonders ist hervorzuheben, dass die Grenze zwischen Oberklasse und Volk, die in einer einzelnen Geschlechtsfolge ziemlich scharf gezogen ist, dagegen wenn eine Reihe von aufeinanderfolgenden Generationen zusammen betrachtet wird, recht schwankend erscheint: Von unten tauchen Familien empor, von oben sinken andere herab. Die leitenden Gesetze der Selektion sind vielfach verschieden in den zwei Klassen, aber die dadurch gezüchteten Eigenschaften kommen durch Erblichkeit von der einen Klasse in die andere hinüber.

Besonders machen sich die in der Oberklasse entwickelten Eigenschaften später bei dem Volke geltend, und zwar aus einer Ursache, die mit der sexuellen Zuchtwahl, nicht mit der natürlichen, in Verbindung steht. Die Monogamie ist in der Menschheit nie recht streng durchgeführt gewesen, da namentlich der Mann vor der Ehe und während der Ehe lose Verbindungen unterhalten hat, gleichgiltig ob nun die Auserwählten offen als Neben-Frauen anerkannt wurden oder nicht. Und zwar haben die Häuptlinge und die Männer der Aristokratie viel häufiger solche Verbindungen, als die einfachen Leute.

Für die Frauen dagegen gilt das Umgekehrte: die monogamen Ideen haben vorzugsweise in der Oberklasse das Leben der Frauen und der Mädchen bestimmt, während die unverheirateten Mädchen in der Unterklasse leichter für losere Verbindungen zu haben gewesen sind. Besonders ist es häufiger der Fall, dass ein armes Mädches sich einem reichen und vornehmen Jüngling für eine Zeit hingibt, als dass umgekehrt ein reiches und vornehmes Fräulein dies einem einfachem Manne aus dem Volke gegenüber tut.

Nun ist es eine von alters her gültige Regel, dass nur die aus ebenbürtigen Verbindungen stammenden Kinder zur Aristokratie gehören [1]. So ist es gekommen, dass die in der Aristokratie gezüchteten Eigenschaften leicht — kraft der losen Verbindungen — unter dem Volke wiedergefunden

[1] Diese Verhältnisse sind bestimmt durch die für Vererbung von Grundbesitz und sonstigem Eigentum und politische Machtstellung geltende Regeln. Die rechtliche Vererbung solcher Sachen ist die Bedingung für das Auftreten jeder Aristokratie.

werden, während die dem Volke eigentümlichen Charakterzüge nicht so leicht auf ähnlichem Wege in die Aristokratie hineindringen können.

Ich will nun nicht behaupten, dass das hier berührte Verhältnis die einzige Ursache sei für das häufige spontane Auftreten der Machtbegierde in der Unterklasse: nur dass auch dieser wesentliche Faktor in Rechnung gezogen werden muss. Aus der Oberklasse werden durch die Zuchtwahl des Krieges und des ökonomischen Wettstreites diejenigen fortwährend ausgeschaltet, die nicht am Gebieten und an der Macht ihre Freude haben. Die Machtbegierde, die ursprünglich eine spontane Variation war, wird so eine unerbittlich gezüchtete erbliche Eigenschaft der Aristokraten, die nachher wegen der losen Verbindungen durch Vererbung vielfach im unteren Volke sich wiederfindet. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass sie hier nicht auch ohne solche Vererbung als spontane Variation vielfach auftritt. Es lässt sich auch denken, dass die Machtbegierde beim Menschen mit anderen phylogenetisch gezüchteten Eigenschaften in psychisch gesetzmässiger Verbindung stehe (synergetisch verbunden sei), so dass sie vielfach als Begleiterscheinung solcher Eigenschaften vorkomme. Über diese Frage, nach der Bedeutung der Synergie und der Harmonie im Seelischen, ist jedoch bis jetzt wenig bekannt.

Schliesslich ist zu beachten, dass die Nützlichkeit des Gehorchens auch im niederen Volke als Zuchtwahl-Gesetz nicht ausschliessliche Geltung hat. Wer von der einen Seite gesehen Soldat und Arbeiter ist, ist andererseits Vater und Eheherr. Wer als Vater und Eheherr die eigene Familie in Ordnung zu halten und zu leiten versteht, wird sich in der Gesellschaft besser behaupten können, als einer, der im Verhältnisse zu den eigenen Kindern und zur eigenen Frau über die Stufe des verzweifelten und endlosen Kampfes nicht hinauskommt. Etwas Ähnliches kann von der Frau in ihrer Stellung den Kindern gegenüber gesagt werden: eine tüchtige Frau muss bei den Kindern das Gehorchen erzwingen, und selbst das Gebieten verstehen. Wer aber nicht tüchtig ist, wird leichter infolge der Sorgen des Lebens untergehen, oder Not und Elend in die eigene Familie bringen, oder — unter gewissen Völkern — vom Manne verstossen werden. (Geschlechtliche Zuchtwahl).

Aus diesen und vielleicht noch anderen Gründen ist es gekommen, dass der Wille zur Macht unter den Menschen in allen Klassen vorkommt, obgleich in der Oberklasse häufiger und meistens in grösserer Stärke.

In ähnlicher Weise, wie *der Wille zur Macht* auch in *die Unterklasse* sich hineindrängt, hat sich in *der Oberklasse die Lust am Gehorchen* entwickelt. Für ihr Auftreten in den niederen Klassen braucht keine Erklärung gesucht zu werden, da die Zuchtwahl des Hungers schon

hinreicht. Nun geschieht es freilich sehr selten, dass ein Mädchen aus der Aristokratie geschlechtliche Verbindung mit Männern aus dem niederen Volke unterhält, so dass dieser Weg für die Vermischung der Eigenschaften praktisch geredet als gesperrt anzusehen ist. Dagegen ist es bei allen Nationen der Welt häufig vorgekommen, dass ein Mann aus dem Volke durch persönliche Eigenschaften sich mit seiner Familie in die Aristokratie emporschwingt, wobei die Charakterzüge seiner nicht-adeligen Vorfahren für seine aristokratische Nachkommenschaft gesichert sind. In dieser Weise hat oft eine Mehrheit der adeligen Familien einen nicht weit zurückliegenden plebejischen Ursprung. Dadurch, dass nun diese neuen Familien des Adels vielfach in die älteren hineinheiraten, kann eine im Volke gezüchtete Eigenschaft, wie die Neigung zum Gehorchen, sich auch sehr weit innerhalb der Aristokratie ausbreiten.

Doch reichen diese Überlegungen zur Erklärung der Allgemeinheit des Gehorchens gewiss nicht aus. Unter anderem muss der Umstand in Betracht gezogen werden, dass die Frau überall ihrem Mann hat gehorchen müssen. Die Frau, die wegen widerspenstigen Geistes nur Streit in ihre Familie bringt, wird untüchtig, und in verschiedener Weise kann die Zuchtwahl sich an ihr und ihren Kindern betätigen. Schliesslich hat auch das Gehorchen im Kindesalter seine Bedeutung, nicht allein als eine Anpassung des einzelnen an das Leben im Elternhause, die für das ganze individuelle Leben merkbare Spuren zurücklässt, sondern auch als notwendige erbliche Eigenschaft. Das Kind muss gehorchen *können*, sonst taugt es auch zum *Lernen* nicht, und wird also überhaupt untauglich, — ungeeignet für das Leben und deshalb vernichtet durch die Zuchtwahl. Und damit kommen wir auf die enge Verbindung zwischen Gehorsam und Suggestibilität.

Wir haben schon gesagt, dass die Suggestibilität, so wie sie sich durch die Tatsache der Sprache und der sonstigen Tradition kundgibt, eine notwendige und durch Zuchtwahl gezüchtete menschliche Eigenschaft ist. Die Suggestibilität schliesst die Neigung zum Nachahmen und zur Ausführung des von aussen beigebrachten Handlungsbildes in sich ein, und ist mit der Neigung zum Gehorchen zwar nicht identisch, aber ihr doch recht nahe verwandt. Das *unbewusste* und *unwillkürliche* Gehorchen ist mit der Suggestibilität bis zu einem gewissen Grade schon gegeben, und auf solchem Boden entwickelt sich dann sehr leicht der volle, bewusste Gehorsam, der sich Personen gegenüber betätigt, und zwar besonders leicht, wenn diese letzteren mächtigen Willen und starke Machtbegierde zeigen.

Länger wollen wir bei der Psychogenesis dieser Willens-Anlagen nicht verweilen, nur die Tatsache müssen wir anerkennen, dass der Wille zur

Macht in allen Schichten der Gesellschaft verbreitet ist, obschon vorzugsweise in der Oberklasse, und dass auch das Gehorchen bei den meisten Menschen eine psychologische Notwendigkeit ist, besonders wenn nicht eine gegenteilige Gewohnheit die angeborene Neigung überwunden hat. Im Geistesleben eines Durchschnitts-Menschen kreuzen sich die Neigungen zum Gehorchen und zum Gebieten in sehr mannigfacher und oft sehr wunderbarer Weise. Die Anpassung des einzelnen an das gesellige Leben besteht zum grossen Teile darin, dass diese zwei Neigungen sich so systematisieren, dass dem einen gegenüber das Gehorchen, bei dem anderen das Gebieten sich betätigt.

Nach diesen Überlegungen kann ich der Meinung Nietzsches, dass der Wille zur Macht eine tierische oder gar organische Grund-Erscheinung sei, dazu geeignet, den Schopenhauer'schen Willen zum Leben abzulösen, nicht beistimmen. Die Machtbegierde ist ein zu erklärendes Phänomen der sozial organisierten Tiergruppen, und vor allem der Menschheit.

Anderseits ist festzuhalten, dass die einmal in der Menschheit befestigte Machtbegierde sich selbständig entwickelt hat, so dass die Macht als Selbst-Zweck auftritt, und selbständig an vielem Glück und an endlosem Unglück Schuld ist.

Man muss sich jedoch wiederum davor hüten, die soziale Rolle der Machtbegierde zu übertreiben, wie es bereits mehrere Soziologen tun. Auch in der Soziologie geschieht es leicht, dass der mächtige Wille mit dem Willen zur Macht geradezu verwechselt wird. Der hervorragende Mensch will über andere gebieten, nicht aus Machtbegierde, sondern einfach aus *Arbeitslust*, oder richtiger aus Lust zu *Arbeits-Erzeugnissen*.

Der Mensch hat im Kampfe ums Dasein unablässig seine Verstandeskräfte anspornen müssen. So ist es gekommen, dass diese Kräfte, einmal stark entwickelt, sich betätigen wollen, und auch ohne zwingende Notwendigkeit grössere Arbeiten und Bauten fertig zu stellen suchen. Besonders sind auch die kollektiven Leistungen ursprünglich notwendige Werke für die Verteidigung und die Ernährung gewesen. Wer aber die Leitung solcher Werke erst in seiner Hand hat, und dadurch über eine arbeitende Menge gebietet, wird fortfahren, auch weiter ohne Notwendigkeit Zwecke zu verfolgen, und Arbeits-Erzeugnisse herzustellen, die nur durch solche kollektive Tätigkeit zu erzielen sind. Diese freie Tätigkeit des Geistes, dieses künstlerische Schaffen, gibt zu unendlichen sozialen Reibungen Anlass.

In den modernen Kultur-Staaten ist diese Art Arbeitslust oft so stark entwickelt, dass man Anlass hätte, von Arbeits-Wahnsinn zu reden. Wir leiden fast alle mehr oder weniger an der krankhaften Lust, neue Erzeug-

nisse zu sehen oder herzustellen; der Soziologe wird schwerlich ein dauerndes Glück herbeiführen können, so lange diese tolle Inbrunst des Produzierens nicht geheilt ist.

Der Wille zum Schaffen führt in vielen Fällen ganz von selbst zur Macht. Diese beiden Willensformen sind aber nicht identisch, und sind vom moralischem Gesichtspunkte aus von sehr verschiedenem Werte.

Wie dem aber sein mag, der Wille zum Leben ist die menschliche Elementar-Erscheinung, besonders in der Form des Willens zum Essen und Trinken. Der Hunger und die relative Übervölkerung der Gegend ist der entschiedene Haupt-Faktor aller kultureller Entwickelung. Unter seinem Einfluss befestigt sich die Macht-Verteilung und die Ordnung der kollektiven Arbeit, und vervielfältigen sich die Arbeits-Verfahren und die Wege des Gewinns.

Wirft man einen Blick auf die moderne Zivilisation, und behält dabei das Leben des nackten Feuerländers im Auge, so wird man die Anzahl unserer Bedürfnisse beinahe erschreckend gross finden. Zählend und aufzeichnend gehen wir vom grossen Holzwaren- und Möbel-Geschäft in das Eisenwaren-Geschäft hinüber, von da in die Manufaktur-Niederlagen, in die Modewaren-Handlungen und Seiden-Geschäfte, zu den Gold- und Silber-Schmieden und in die Porzellanfabriken, besuchen Esswaren- und Delikatessen-Handlungen, Papier- und Photographie-Läden, gehen weiter zu den Tabaks- und Weinhändlern, in Apotheken und Drogenhandlungen, und so immer fort. Da alle diese recht zwingenden Bedürfnisse in der menschlichen Natur nicht ursprünglich vorhanden waren, drängt sich uns die Frage auf: Wie haben sie sich überhaupt entwickeln können?

Der Soziologe wird sich versucht fühlen, hierauf zunächst zu antworten, dass sie keine Bedürfnisse der Konsumenten, sondern vielmehr solche der Produzenten darstellen. Die Industrie, wird er sagen, habe das eine Produkt nach dem anderen geschaffen, und sie durch Suggestion den Konsumenten aufgedrungen, bis schliesslich bei diesen auch wirklich ein entsprechendes Bedürfnis sich einstellte. Solche boshafte Tätigkeit der Industrie beruht wohl nicht unmittelbar auf der Übervölkerung, sondern auf der ungleichen Verteilung der natürlichen Reichtümer und dem damit gegebenen begrenzten Hunger: Esswaren gibt es schon genug, aber die, welche keine besitzen, müssen auf eine oder die andere Weise die anderen dazu zu bewegen suchen, sie herzugeben. So werden aus den Hungernden immer neue Arten von Industrie-Arbeitern. Die einmal eingeführte Arbeits-Teilung geht durch die Erfindsamkeit der Arbeiter immer weiter.

Die so hingeworfene Betrachtung wird einseitig sein. Nur in seltenen

Fällen beruht ein Bedürfnis ausschliesslich auf der Erfindung des Produzenten. Meistens wird ein Zusammenwirken bestanden haben zwischen dem häufig freilich recht schwachen Sach-Bedürfnis des Konsumenten und dem stets sehr starken Geld-Bedürfnis des Produzenten.

Die ganze Industrie-Entwickelung hängt von dem übergrossen Reichtum der Landbesitzer ab, sie ist bedingt durch den planmässig betriebenen Ackerbau, der seinerseits wieder auf Sklaverei und Macht-Ungleichheit beruht. Weil die Nahrungsmittel-Produzenten weitaus mehr hervorbringen, als sie zu eigenem Bedarf brauchen, können die anderen alle leben, und müssen immer neue Produkte erfinden, um der Nahrungsmittel teilhaftig zu werden.

Am deutlichsten tritt uns dies Gesetz der Zivilisation vor Augen, wenn der Handelsverkehr sich über die Grenzen des kleinen Stammes hinaus erweitert hat, und überhaupt, wenn die Klasse der Handelsleute sich zwischen Produzenten und Konsumenten hineinschiebt. Was der Handelsmann bringen kann, bestimmt an vielen Stellen teilweise Zahl und Natur der Bedürfnisse. Was aber wesentlich den Handelsmann zu seiner Tätigkeit anspornt, ist, wie auch in der Industrie, der Hunger und die Lust, der von den Landbesitzern erzeugten verschiedenen Nahrungsmitteln teilhaftig zu werden.

Die Industrie-Treibenden und die Handelsleute müssen, um gut gedeihen zu können, nicht allein tüchtige, sondern auch gleichzeitig schlaue Arbeiter sein. Sie müssen einerseits verstehen, solche Arbeit zu wählen, die zu jeder Zeit gut bezahlt wird, anderseits müssen sie verstehen, das Bedürfnis nach ihren Erzeugnissen, da wo es nicht oder nur in geringem Masse vorhanden ist, bei ihren Kunden überhaupt erst wachzurufen bzw. zu steigern. Das ist ihnen in den meisten zivilisierten Ländern bis zu dem Grade gelungen, dass häufig die Landbesitzer vom Handel und von der Industrie so abhängig geworden sind, dass sie selbst an Nahrungsmitteln mehr Not leiden, als der Handelnde und der einfache Industrie-Arbeiter. Hierbei spielen jedoch auch andere verwickeltere Umstände mit, auf die wir nicht eingehen wollen.

Wir haben gesehen, wie der Hunger und die verhältnismässige Übervölkerung der Landesteile, zusammen mit der ungleichen Verteilung von Macht und Reichtum, Hauptfaktoren gewesen sind bei der Entwickelung der mannigfachen Arbeitsteilung und der grossen Zahl der Bedürfnisse, die zusammen unsere Zivilisation ausmachen.

Deshalb kann es uns nicht so sehr wundernehmen, dass diese selbe Zivilisation vom moralischen Gesichtspunkte aus beurteilt nicht immer so rein und makellos erscheint, wie es zu wünschen wäre.

Wir haben oben zwar gesehen, dass das moralische Gesetz vom Austausch der Werte als ein Grund-Prinzip der menschlichen Gesellschaft erscheint, und mit dem Gesetz des relativen sozialen Friedens schon gegeben ist. Die Tiere kämpfen in brutaler Weise um die Nahrungswerte, die Menschen in einer geordneten Gesellschaft scheinbar nicht. Wer die Werte anderer verbrauchen will, muss dafür selbst Gegen-Werte erzeugen, und sie hergeben. Für eine abstrakt-philosophische Betrachtung kann es den Anschein haben, als ob mit dem goldenen Gesetze des Tausches der Kampf aus dem menschlichen Staate schon gebannt sei. Dies würde aber in der Tat erst der Fall sein, wenn das Tausch-Prinzip von den beiden Parteien in gleicher Weise verstanden würde, und wenn es überhaupt von dem einzelnen als moralisch verpflichtendes Gesetz aufgefasst würde. Es ist aber in erster Linie nur eine Straf-Regel (»du sollst nicht rauben«) und wirkt zunächst nur begrenzend auf die natürliche Raub-Lust. Man tauscht, nicht weil man zu tauschen wünscht, sondern weil man nicht rauben darf. Diesem tatsächlichen Verhältnis entspricht die Regel des Tausches, die bei dem einzelnen meistens so lautet: grösstmöglichen Wert zu kleinstmöglichem Preise! Jeder will bei dem Tausch etwas gewinnen. Dabei bleibt in der Tat häufig nur die Form des Tausches übrig, und unter dieser Form versteckt sich oft ein wirklicher Raub.

Aristoteles hat schon gesagt, dass die Wert-Verteilung bei einem Tausche eine mathematische Gleichung ausmachen soll: Wert $a \cong$ Wert b. Dagegen lässt sich einwenden, dass wenn der Käufer, B, (der Wert b hergibt) dieses Gefühl hätte, würde er überhaupt nicht kaufen, sondern sich passiv verhalten. Er kann erst kaufen, wenn er Wert a vorzieht (Wert a $>$ als Wert b). Umgekehrt kann der Verkäufer, A, erst dann verkaufen, wenn ihm Wert b als der grössere erscheint ($b > a$).

Bei dem idealen und moralisch richtigen Tausch beruht nun diese Differenz auf der sozialen Lage und den wirklichen Bedürfnissen der beiden Herren A und B. Beide erhalten in dem Tausche einen subjektiven Mehrwert, und zwar den gleichen. In diesem Sinne hat die Idee von der mathematischen Gleichheit allerdings etwas Richtiges.

Meistens liegt aber die Sache nicht so ideel, und da sucht der eine wohl den anderen über seine Wertverhältnisse zu täuschen, und dazu zu bewegen, mit dem kleinstmöglichen Ersatz sich zu begnügen. Der Raub würde erst dann aus dem Staate beseitigt sein, wenn jeder dem Grundsatze folgte, niemals von einem anderen etwas annehmen zu wollen, ohne dafür vollwertigen Ersatz zu leisten. Dies ist aber noch niemals in der Geschichte die leitende Idee der Industrie oder des Handels gewesen, vielmehr hat der Grundsatz vom kleinstmöglichen Ersatz, von allen Betei-

ligten befolgt, die Sitte des Tausches zu einem nur schlecht verdeckten Kampf gestaltet. Der Tausch ist mit anderen Worten die zivilisierte äussere Form des Raubes.

Bei den Tieren ist der Kampf nicht maskiert, und hat meistens die Nahrungswerte zum Gegenstand. Bei den Menschen hat sich der Kampf infolge der oben geschilderten Entwickelung der Zivilisation sehr viel verwickelter und mannigfaltiger gestaltet. Alle möglichen Werte der Industrie und des Handelsverkehrs bilden seinen Gegenstand, die humane Sitte des Tausches zwar seine Form, aber tatsächlich wütet noch immer zwischen zivilisierten Menschen der Kampf um die Werte, und da vor allem um das Geld.

So sehen wir auch hier, wie die böse Natur noch unter uns lebendig ist; wie sie im Kampfe so zu sagen notwendig sich erhalten muss.

Durch die Beschränkung des Kampfes lernt der Mensch die moralischen Ideen kennen, und eignet sie sich mehr oder weniger inniglich an. Aber in dem Kampfe selbst übt er noch immer den rücksichtslosesten Egoismus, und ist sogar vielfach gezwungen, ihn zu üben. Welche Eigenschaften sich bei der Zuchtwahl des Kampfes befestigen, haben wir zum Teil schon gesehen.

Sechzehntes Kapitel.

Die erbliche Natur.

Willenshandlungen sind entweder schön oder hässlich, wenn sie nicht neutral sind.

Mit dem Begriff der Erbsünde haben die Alten die Idee verbunden, dass wir zu hässlichen Handlungen eine vorwiegende Veranlagung haben, und zwar in dem Grade, dass unsere besten Tugenden in Wirklichkeit nichts sind als glänzende Laster. In solcher augustinischer Form ist die Vorstellung allerdings übertrieben. Bei allem Wechsel der moralischen Urteile bleibt jedoch der vorwiegende Ton düster, der Mensch ist vielfach geneigt, seine Kameraden für verhältnismässig schlecht zu halten, und dabei dieses sein Urteil als objektive Wahrheit anzusehen.

Wir haben bis jetzt die moralischen Urteils-Neigungen in ihrer subjektiven Genesis betrachtet. Bei der Wechselwirkung der mannigfachen subjektiven Wertungen bildet sich die Stammesmoral, die mit Anspruch auf objektive Gültigkeit auftritt. Noch mehr setzt die religiöse Lehre von der Erbsünde voraus, dass die Moral etwas objektiv Festbestehendes sei, und dass die Natur des einzelnen an dem über allen Zweifel erhabenen Ideal gemessen werden kann. Dies ist in der Religion etwas Selbstverständliches, da ja hier die Voraussetzung ist, dass Gott das Leben der Menschen beurteilt, und sein Urteil zwingende Wahrheit ist. Die wahre Moral ist auf diesem Standpunkte die göttliche, die Moral Gottes, und gegen sein Urteil gibt es keine Berufung. Von diesem höchsten Gesichtspunkte aus gesehen ist die menschliche Natur als böse bezeichnet worden.

Hier wollen wir nun von dem religiösen Gesichtspunkte absehen, und den rein moralischen Inhalt der Idee von der schlechten Menschen-Natur näher zu bestimmen suchen.

Die Erbsünde war für unsere Vorfahren nicht so sehr eine psychologische als vielmehr eine metaphysische Tatsache, eine transzendente Erklärung der praktisch vorkommenden Schlechtheit. Sie bildete so zu sagen einen konkreten Gegenstand, der von Eltern ihren Kindern als unglückliche Erbschaft überliefert wurde. Wir wollen eher das Urteil, wodurch dieser Gegenstand in der Vorstellung des Menschen geschaffen wird, als

Funktion der phylogenetischen Erbschaft und der sozialen Tradition zu verstehen suchen.

Es scheint das Natürliche zu sein, dass jedes Lebewesen mit seiner eigenen Natur zufrieden ist. Auch der Mensch möchte gern so urteilen. Meistens kann er es aber nicht. Er misst sich zeitweise an einem Ideal, und fühlt einen schmerzlichen Abstand. Dies gilt wenigstens für einen Teil der Menschheit, vielleicht nur für eine Minderheit, auf alle Fälle aber für die Besseren unter ihnen. Weshalb gerade die Besseren sich schlechter und die Schlechteren sich besser fühlen, als sie in Wirklichkeit sind, wird sich aus der Analyse dieser Urteile ergeben.

In der Selbst-Beurteilung des Menschen herrscht viel Schwanken, und unter den Urteils-Prinzipien vielfacher Streit. Dieser stammt wie wir gesehen haben, zum Teil von den streitenden Gesetzen der Zuchtwahl, die die Phylogenesis beherrschen, zum Teil vom Streit zwischen Tradition und Erblichkeit, teils endlich rührt er von den ganz besonderen Bedingungen des moralischen Urteilens her.

Auf ursprünglichster Stufe macht jedes moralische Gefühls-Urteil, — wie überhaupt jedes Urteil — auf objektive Gültigkeit Anspruch. *Die Urteile sind eben die Faktoren, die objektive Wahrheit projizieren.* In Bezug auf *äussere Wirklichkeit* gibt es kein höheres Unterscheidungsmittel der objektiven Wahrheit als das individuelle und subjektive Urteil. Es kann freilich täuschen und irren, wenn man sich aber hierüber klar geworden ist, wird es eben durch ein neues subjektives Urteil berichtigt. Die Urteile *anderer* können dabei das eigene stützen (Consensus omnium), erhalten aber schwerlich den Rang eines Kriteriums der Wahrheit.

Auf einer höheren geistigen Entwickelungsstufe bemerkt man aber, dass diejenigen individuellen Urteile, die sich auf das tatsächliche *Seelenleben anderer* beziehen, subjektiv bedingt sind und einen subjektiv begrenzten Wert besitzen. *Die Aussagen der anderen* bilden hier schliesslich die Richtschnur, und üben die Kontrolle.

Hiermit steht es auch in Verbindung, dass der kultivierte Mensch einsieht, dass seine *Gefühls-Urteile* nur für ihn selbst und nicht für andere unmittelbare Gültigkeit haben, und dass er nach und nach gelernt hat, diejenigen seiner Gefühls-Urteile, die von den Stammes-Genossen geteilt werden, von den anderen auszuscheiden, um ihnen eben diese besondere Art objektiver Wahrheit zuzuschreiben.

Im Gebiete der Moral fallen die Anfänge dieser Entwickelung mit der Bildung der Stammes-Moral zusammen. Die *in der Gesellschaft* geltenden und von ihr anerkannten Moral-Grundsätze bilden den objektiven

Massstab für die Moralität der einzelnen. Erst nach und nach erweitert sich der Anspruch auf Objektivität in der Moral, bis allmählich gefordert wird, dass die Grundsätze für alle Menschen, ja schliesslich für die ganze Welt, für alle vernünftigen Wesen, Gültigkeit haben sollen.

Wir haben schon gesehen, wie eine Stammes-Moral sich bilden kann, die den erblichen Natur-Anlagen des einzelnen in wesentlichen Stücken zuwiderläuft.

Wir haben versucht zu zeigen, wie die erblichen Eigenschaften durch das Zuchtwahl-Prinzip des Hungers bestimmt werden. Die verhältnismässige Übervölkerung der Länder, die für den einzelnen eine Todesgefahr bedeuten kann, ist andererseits für den Staat oft ein Vorteil im Wettstreite mit anderen Staaten. In den Kriegen zwischen den Nationen gibt ja die Volkszahl nur gar zu häufig den Ausschlag. Wenn Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit auf beiden Seiten einigermassen gleich gross sind, wird die Überzahl entscheidend. Daraus folgt, dass ein kleiner Stamm, eine kleine Nation, deren Landesgrenzen nicht von besonderen Gebirgen, Flüssen, oder Meeresstrecken geschützt werden, entweder durch Eroberung sich erweitern muss, oder selbst der Eroberungssucht seines Nachbarn zum Opfer fällt, während andererseits ein Volk, das sich einmal auf der Bahn der Eroberung und Vergrösserung befindet, immer weiter gehen wird, im Verzehren der kleineren Nachbar-Stämme, bis es entweder auf natürliche Grenzen oder ein gleichwertiges Eroberungs-Volk stösst. Doch gibt es für diese Erweiterung, durch Zuchtwahl des zahlreichsten Volkes, auch eine innere Grenze: die Macht-Verteilung im Innern wird mit steigender Volkszahl und Landesgrösse immer künstlicher und schwerer aufrecht zu erhalten. Die einmal besiegten Völker rühren sich wieder, oder bilden neue Verbindungen, die das Reich zerstören. In der Geschichte ist demnach jedes grosse Eroberungs-Volk gerade durch seine Erweiterung zuletzt gesprengt worden [1].

Die ethnische Selektion verwirklicht sich durch den Krieg. Ihr Gesetz ist deshalb zum grossen Teil schon mit Volkszahl, Verwaltung und militärischer Ordnung gegeben. Daraus folgt, dass einfache und elementare Rechts- und Moral-Grundsätze vielfach genügen, um einen Staat

[1] Die Verkehrs-Mittel haben bei der Erweiterung der Staaten, und bei der Organisation des Gross-Staates, eine entscheidende Rolle gespielt. Vor der Erbauung der grossen Landstrassen gab es auch keine Gross-Staaten (Beispiel: Babylon, Assur). Mit unseren heutigen Eisenbahnen und Dampfschiffen ist das Problem des Welt-Reiches gegeben. Da die Auslese nach Kriegstüchtigkeit und Volkszahl wesentlich antimoralisch wirkt, bildet das Weltreich eine Gefahr für die Entwickelung des Menschen-Geschlechtes. Dementsprechend arbeiten jedoch schon alle guten Kräfte auf die Beseitigung des Krieges und die Bewahrung der Klein-Staaten durch Staaten-Verbände hin.

in solchem Wettstreite den Sieg davon tragen zu lassen. So ist z. B. die Nächsten-Liebe, die innerhalb der organisierten Gesellschaft nützlich sein kann, in dem Kriege, dem Feinde gegenüber, nutzlos, ja geradezu schädlich. Der Krieg gibt also den lieblosen Rassen den Vorzug, oder wenigstens solchen Rassen, deren Menschenliebe von dem grossen Widerspruch beherrscht wird, dass sie sich nicht auf »die Fremden« bezieht.

Was so im internationalen Verkehr für die Zuchtwahl des Krieges gilt, hat innerhalb des Staates auf die Zuchtwahl durch Handel und Gewerbe Anwendung. Der tüchtige Handelsmann lässt sich nicht gerade von Menschenliebe leiten.

Der Optimismus hat sehr stark hervorgehoben, dass die Gesetze der Zuchtwahl, die in der Menschheit wirksam sind, nur den geselligen Menschen, denjenigen, der für das soziale Zusammenwirken veranlagt ist, leben lassen, und dass so die Natur des Menschen immer mehr den Forderungen eines derartigen Lebens angepasst wird. Dies ist ja aber nur der eine Teil der Wahrheit. Und zwar verwirklicht sich die Ausschaltung des Antisozialen wie schon angedeutet, durch die Tätigkeit des Strafrechtes und der Richter. Die Menschen, die nicht hinreichend sozial veranlagt sind, um in der Gesellschaft leben zu können, sind eben die Verbrecher. Ihre Ausrottung aus der menschlichen Rasse ist es, was wir die Kriminal-Selektion genannt haben. Aber nicht jede Kriminalstrafe ist auch eine wirkliche Aussiebung und Reinigung der Rasse. Dazu gehört vielmehr, dass der Verbrecher durch die Strafe entweder ums Leben kommt, oder wenigstens so lange im Gefängnis behalten wird, dass es ihm wesentlich erschwert wird, Nachkommen zu erzeugen.

Die Gesetze der Kriminal-Selektion wirken nun offenbar nicht mit dem Gesetze der »natürlichen« Zuchtwahl in vollem Einklang, sondern vielfach in Widerspruch damit. Die natürliche Zuchtwahl besagt, dass der in jeder Beziehung Stärkste den Sieg davon trägt und so besonders auch der stärkere und rücksichtslosere Egoist. Kriminal- und natürliche Zuchtwahl wirken einander entgegen, und ein Ergebnis ist nur nach dem Satze vom Parallelogram der Kräfte möglich; oder es werden Menschen, die wechselweise entgegengesetzte Eigenschaften zeigen, am Leben erhalten. Wir haben bereits gesehen, dass die Zuchtwahl des Hungers nicht allein den Typus des tüchtigen, sondern vorzugsweise den des schlauen Arbeiters züchtet, desjenigen, der versteht, immer solche Arbeit zu wählen, die viel Geld einbringt. Etwas Ähnliches gilt vom Verhältnis der einzelnen zu den Rechts- und Moral-Grundsätzen der Gesellschaft. Wer diese Grundsätze gänzlich ausser acht lässt, wird vernichtet, und seine Natur ist bei der Bildung der zukünftigen Rasse ausgeschaltet. Aber

nicht allein wer sie inniglich sich aneignet, wird auserwählt, sondern auch derjenige, der bei unvermindertem Egoismus nur aus wohl verstandener Berechnung die Gesetze befolgt, und besonders aus Furcht vor der Zentral-Macht seine Handlungsweise ihnen anpasst.

Die Kriminal-Selektion lässt zwei »gute Typen« bestehen, den Liebevollen und den Gewissenhaften, aber ausserdem auch noch den berechnenden Egoisten, und dieser geht aus der Doppel-Selektion des sozialen Lebens vielleicht als der Siegreichere hervor, weil er stärker seinen persönlichen Vorteil verficht, als die zwei anderen.

Die Zuchtwahl der sozialen Strafe wirkt freilich wie ein Sieb, aber wie ein recht grobes. Nur die, deren antisoziale Natur sehr deutlich zu Tage tritt, und mit einer gewissen Frechheit vereint ist, werden mit einiger Regelmässigkeit ausgesiebt. Ängstlichere Naturen retten sich vielfach, oder setzen sich nur geringfügigen Strafen aus, während die Mutigeren der vollen Rache der Gesellschaft anheim fallen.

Betrachten wir diese Art Zuchtwahl für sich allein, so erscheint es zunächst als ein der spontanen Variation überlassener Zufall, ob in einem Stamme die Mehrheit der Geborenen dem Typus des Gewissenhaften, oder des Liebevollen oder des vorsichtig berechnenden Egoisten angehören wird.

Wenn andererseits, wie unter gewissen Raubtieren, das Gesetz der natürlichen Zuchtwahl allein tätig wäre, würde nur der rücksichtslose Egoist das Leben als Kampf-Preis für sich und seine Familie erwerben. Durch das Zusammenwirken der beiden Prinzipien der Selektion kommt es, dass der umsichtsvoll berechnende Egoist vor allen den anderen Typen vorherrscht, aber auch, dass so viele sonderbar zusammengesetzte Typen vorkommen.

So wie der Wettstreit um das Leben innerhalb der Gesellschafts-Ordnung sich gestaltet, scheint der Ausweg durch vorsichtig berechnende Lüge und wohl abgewogene Heuchelei der bestmögliche zu sein, und in der Tat kommt ein entsprechender Menschen-Typus häufiger vor, als die meisten unter uns glauben möchten. Doch bezeichnet er offenbar nicht den einzigen Typus, der sich in der Menschheit behaupten kann. Vielleicht eben so häufig treffen wir den Menschen, der widersprechende Eigenschaften in sich trägt. Er heuchelt nicht, die moralischen Forderungen anderer zu billigen, sondern erkennt sie wirklich an, und hat eine angeborene Neigung zu solcher Urteilsweise. Andererseits ist er von den lebhaftesten egoistischen Trieben beseelt, die zu ganz entgegengesetzten Urteilen führen. Das Leben dieses Durchschnittsmenschen ist voll von zum Teil unbewussten Selbstwidersprüchen, zum Teil auch von solchen, die nachträglich unter der Form der Reue zum Bewusstsein kommen.

Wenn erst die Stammes-Moral als objektiver Massstab anerkannt wird, gibt es niemand, der nicht von Zeit zu Zeit zu Reue Anlass hätte.

Wie wir gesehen haben, ist die lao-zentrische Reue, als Anteilnahme an der Stammes-Indignation, im Leben des einzelnen häufig mit Furcht vor der Strafe verbunden. Letztere ist ein pseudo-moralisches Handlungs-Motiv, das nicht nur an sich grosse Kraft besitzt, sondern auch durch die Kriminal-Selektion phylogenetisch besonders stark entwickelt wird. Wir können sagen, dass die Furcht, wo sie nicht mit den moralischen Skrupeln verknüpft ist, diese vertritt.

Die Assoziation und tatsächliche Verbindung zwischen Reue und Furcht ist eine so innige, dass die beiden Stimmungen nicht selten als mit einander verwachsen erscheinen.

Die heftige und plötzliche Reue wirkt derartig niederdrückend, ja zermalmend, dass sie den grossen Paroxysmen der Angst, ja der Todes-Angst nahekommt. Der Gedanke, von den Kameraden, oder vollends von den Staats- oder Familien-Häuptern, moralisch verworfen zu werden, ist für den gesellig veranlagten Menschen zuweilen dermassen unerträglich, dass man sagen kann, er hat Schrecken vor der Indignation anderer. Dieses Moment der panischen Angst, das in heftiger Reue so oft mit eingeschlossen ist, gehört es zur Moral oder nicht? Wenn es sich um Furcht vor den Folgen der Indignation anderer handelt, da gehört diese, ob noch so stark mit Reue verflochten, nicht zur Moral. Und es fällt in praktischen Fällen der angstdurchsetzten Reue schwer genug zu entscheiden, ob nicht Überbleibsel, vielleicht halbbewusste, von Vorstellungen über die Folgen der fremden Indignation sich in der Angst bergen.

Selbst wenn wir dies alles hinweganalysieren, bleibt noch die Furcht als reiner Stimmungs-Ton übrig, der die Stimmung der Reue mächtig verstärkt, und ihr eine ganz eigentümliche Färbung verleiht. Wie wir oben gesehen haben, haben Charles Letourneau und andere positive Forscher die Bedeutung der angeerbten Furcht für die Moral sehr hoch angeschlagen. So sollte ja die Sitte, Menschen zu essen, nur deshalb moralisch überwunden worden sein, weil den Frauen der Genuss dieses Fleisches bei Todesstrafe verboten war, und die entsprechende tödliche Angst sich erblich befestigte. Auch in Bezug auf die Heiligkeit des Privatbesitzes wird mit Recht hervorgehoben, dass der Diebstahl fast in allen Fällen, wo er überhaupt verboten war, mit Hinrichtung bestraft wurde.

Durch die kräftige Zuchtwahl des Galgens wird es wohl gekommen sein, dass kein zivilisierter Mensch den Gedanken aushalten kann, ein Dieb zu sein, oder wenigstens nicht den, als Dieb erkannt zu werden. Die unmittelbaren Schmerzen, die von dem Verlust der Ehre herrühren, sind für

jeden Zivilisierten grösser als die, welche von der Bestrafung und sonstigen Folgen der Handlung stammen. Der zivilisierte Dieb muss den Trost haben, durch Verstellung seine Tat verhehlen zu können; sonst bleibt ihm nur der Revolver oder die Flucht übrig. So sehen wir, dass der Gedanke »Du bist ein erkannter Dieb« einen panischen Schrecken mit sich führt, der mit den heute geltenden Strafregeln nicht im Verhältnis steht. Eine ähnliche Betrachtung findet auf den Ehebruch Anwendung. Auf diesem Vergehen stand für die Frau fast überall Todesstrafe, und die entsprechende Angst hat sich nach und nach in Schamgefühl, Bekleidungs-Neigung und Sittlichkeit umgesetzt.

In diesen und vielen anderen Fällen sehen wir, wie die Kriminal-Selektion die Naturen, die vor der Strafe der Gesellschaft Angst haben, schont, und die anderen schonungslos wegrafft.

Die gefühlsmässige Verbindung von der heftigen Reue mit einer Stimmung der Furcht ist empirische Tatsache. Wir wollen nicht versuchen zu entscheiden, ob die Gesetze der Zuchtwahl zur Erklärung ausreichen, oder ob die individuell einmal eingeflösste Furcht nach dem Lamarck'schen Grundsatz erblich werden könne.

Wir haben schon vielfach gesehen, wie vom Gesichtspunkte der Stammesmoral der über-starke Egoismus des einzelnen als etwas Schlechtes beurteilt werden muss. Nun findet sich aber fast jeder Mensch — infolge des Gesetzes der natürlichen Zuchtwahl — mit solchen über-starken egoistischen Neigungen ausgestattet.

Die Stärke und Heftigkeit der Triebe bilden im allgemeinen dasjenige, was der einzelne in solchem Zwiespalt als seine böse Natur empfindet.

Schon Aristoteles hat gesagt, dass die Moral in der rechten Mässigung besteht, in der richtigen Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig. In diesem Satze ist die Wahrheit eingeschlossen, dass die über-starken Triebe und Affekte zu Reibungen mit der Umgebung unwiderstehlich führen.

Eine ganz bevorzugte Stellung kommt bei solcher Selbst-Beurteilung den sexuellen Affekten zu. Diese sind bei den meisten Menschen, — fast möchten wir sagen bei allen — ganz entschieden zu stark, und bestimmen eine gewisse Neigung zu Handlungen, die der Stamm verurteilt. Weshalb diese Affekte so mächtig sind, liegt auf der Hand, und hängt mit den allgemeinsten Gesetzen der Zuchtwahl zusammen.

Aus Ursachen, die uns gleich beschäftigen werden, beurteilt die Gesellschaft jede Übertretung der sozialen Regeln auf diesem Gebiete mit besonderer Strenge, und sind die Regeln auch besonders mannigfach, und den natürlichen Neigungen stark zuwiderlaufend.

Durch dies alles ist es gekommen, dass der Durchschnitts-Mensch oft die böse Natur eben in dem Geschlechts-Triebe findet, und die Lehre von der Erbsünde nach dieser Seite hin auffasst. Der Zwiespalt zwischen den sozialen Forderungen und den natürlichen Neigungen ist hier so stark hervortretend, dass selbst ein moralisch recht unentwickelter Mensch ihn bemerken muss.

Dabei ist auch in diesem Punkte das Scham-Gefühl und die Furcht vor der Kritik der anderen ganz besonders lebhaft. Auf keinem anderen Gebiete wird so viel geheuchelt und gelogen. Schon darin verrät sich deutlich das allgemeine Bewusstsein, dass die Natur sozial beurteilt böse ist. Es gehört eine feinere moralische Entwickelung dazu, um auch in den anderen starken Trieben das Sündhafte oder Antisoziale zu entdecken.

Freilich, die ganz masslosen Affekte, wie Jäh-Zorn, kleptomane Neigung und dergleichen werden ohne weiteres von dem normal Veranlagten verurteilt. Aber auch von solchen Ausnahmen abgesehen, sind die egoistischen Triebe bei uns allen übermächtig. Dies bezieht sich auf die Nahrungswerte, auf die Kleidung und den Schmuck, und schliesslich auf alle Werte des Lebens. Vom sozialen Gesichtspunkt unterliegt es keinem Zweifel, dass unsere Natur eben wegen der Stärke der Triebe antisozial, egoistisch, und böse ist. Diese Erkenntnis, die besonders von den Religionslehrern immer eingeschärft worden ist, hat schon deshalb grossen Wert, weil sie einen falschen und unberechtigten Stolz vernichten hilft; zugleich stellt sie eine klar bestimmte sittliche Aufgabe: Die Mängel der Natur durch Erziehung oder Selbstzucht in individueller Weise zu berichtigen[1]. Aber auch für die Phylogenese stellt die Erkenntnis der bösen Natur eine neue Aufgabe: durch Umbildung des Strafrechts und der sozialen Lebensbedingungen auf die Selektion einzuwirken, damit die erbliche Menschennatur einmal dahin komme, den Forderungen der Stammesmoral zu genügen. Diese Aufgabe ist, wenn sie auch freilich lange Zeiträume braucht, vielleicht doch nicht unlösbar. Dann würde die Erbsünde, im hier beschriebenen Sinne des Wortes, beseitigt sein, während sie in der Religion bis jetzt als ein metaphysisches und unlösbares Problem aufgefasst worden ist.

Damit will ich jedoch nicht behaupten, dass das praktische Moralproblem für den Philosophen als restlos lösbar sich darstellt, und keine Transszendenz enthält. Für den modernen Menschen ist nicht die Stammes-

[1] Eigentümlich ist es zu sehen, wie einige buddhistische Philosophie-Systeme, besonders in China, teilweise auch in Japan, das Gegenteil behauptet haben: Der Mensch ist von Natur aus gut. Dies hängt mit den orientalischen Formen des Idealismus zusammen, und besonders mit der Lehre, dass alle Endlichkeit auf Illusion beruhe.

Moral der höchste objektive Massstab, sondern es erhebt sich über diese die Menschheits-Moral, und über diese wieder die universelle Moral. Auf diesem Weg wird das Problem von der Herstellung einer absolut guten Menschen-Natur immer verwickelter, und schliesslich vielleicht unlösbar.

Sobald das Moralproblem anfängt, über die Grenzen des kleinen Stammes und über die immer weiteren Gesichtskreise der angrenzenden Staaten hinaus sich auszudehnen, entsteht ein neuer Streit im Gefühlsleben. Die Interessen der Staaten sind einander schroff entgegengesetzt. Die höhere Moral lehrt, den Interessen der fremden Staaten keinen Abbruch zu tun, ohne jederzeit vollen Ersatz zu geben. Gegen solche Forderung erhebt sich das Gefühl des Patriotismus, welches besagt, dass die Interessen unserer Landsleute einen viel höheren Wert haben als die der Fremden.

Den Patriotismus und die Vaterlandsliebe betrachtet man aber als schöne, ethische Eigenschaften. Von der Liebe zum heimatlichen Erdboden abgesehen, schliesst der Patriotismus meistens die Idee ein, dass die Landsleute einen ganz anderen und höheren Menschen-Typus ausmachen, als die Leute anderer Gegenden. Solche Vorstellung ist leider noch unter zivilisierten Völkern geläufig; man kann ihr bei den Deutschen fast in jeder grösseren Stadt begegnen. Wer in Berlin lebt, stösst ringsumher auf den Gedanken, dass die Franzosen und die Engländer minderwertige Menschen sind, im Vergleich zu den Deutschen. Wer in Paris wohnt, begegnet überall der Meinung, dass nichts gegen die Franzosen und das Französische aufzukommen vermag. Die Sache wiederholt sich von Land zu Land, und zwar nicht allein in den grossen Militär-Staaten. In der Hauptstadt Dänemarks wird der Norweger unablässig zu hören bekommen, dass seine Nation an übertriebenem Selbstgefühl leide. Anfangs wird ihn diese überall wiederholte Weise überraschen, bis er schliesslich versteht, dass sie den Ausdruck bildet für das überstarke Selbstgefühl der Dänen: Die Norweger sind, wie die Deutschen, und andere, minderwertig: »Wir danken Dir, Gott, dass wir nicht unbescheiden sind, wie die Norweger«. In Schweden ging dieser Chauvinismus bekanntlich so weit, dass man dem Nachbar-Volke den Krieg erklären wollte, weil wir uns nicht — den Verträgen zuwider — unter Schweden unterordnen lassen wollten. Dies ist überhaupt eine sehr schroffe, aber sehr gewöhnliche Form des schlechten Chauvinismuss: dass eine Nation eine andere unter ihrer Leitung zu halten wünscht, selbst wenn bei dieser gar kein Wunsch besteht, geleitet zu werden.

Sind denn die vaterländischen Gefühle ethisch gesehen nur unschön? Offenbar nicht. Von ihrer positiven Seite gesehen sind sie überaus schön,

und schliessen in sich ein die Überwindung des Egoismus durch grosse Gesamt-Stimmungen. Sie haben aber ihre negative Kehrseite, die gegen das Ausland feindlich und abschätzend gerichtet ist, und von dieser Seite gesehen, sind sie unbedingt hässlich.

So sind sie ja auch nur das traurige Zuchtwahl-Ergebnis der Kriege. Die kriegsbegeisterten Nationen sind aus dieser Zuchtwahl siegreich hervorgegangen, und das mörderische Prinzip wird sich teils durch physiologische Erblichkeit, teils durch Tradition und Suggestion bis auf ferne Zeiten erhalten können.

Indessen haben die Idealisten schon lange daran gearbeitet, den Krieg, und somit die blutige Form der ethnischen Selektion, abzuschaffen. Heutzutage rückt die Diplomatie langsam heran, um an derselben Bewegung teilzunehmen. Wenn wir aber erst den Krieg zwischen den Staaten abgeschafft haben, ist die Möglichkeit gegeben, dass der schlechte Chauvinismus, als nicht länger notwendige Eigenschaft, nach und nach aus den Nationen verschwindet. Diese Möglichkeit liegt um so näher, als ein bedeutender Teil des bösen National-Gefühles doch nicht direkt angeerbt ist, sondern eben auf sozialer Suggestion beruht, und insofern durch entgegengesetzte Suggestion beseitigt werden kann. Solche Suggestion ist aber schon seit Jahrtausenden tätig. Die Menschheits-Moral, wie sie von einem Sokrates oder Plato, und von Christus gelehrt wurde, läuft den bisherigen Lebensbedingungen der Staaten geradeswegs zuwider. »Ihr habt gehöret, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde!«

Somit ist die neue Aufgabe der allgemeinen Menschen-Liebe gestellt.

Der Däne Sören Kierkegaard hebt nachdrücklich hervor, dass die Menschen-Liebe nicht die richtige ist, so lange als noch irgend ein Unterschied gemacht wird zwischen Verwandten und Fremden, Näheren und Ferneren, Guten und Wertlosen. Seit Herbert Spencer ist die Frage rege geworden, ob eine derartige Menschen-Liebe überhaupt möglich sei oder nützlich sein würde. Mit Friedrich Nietzsche fragen wir, ob es besser sei, eine solche Liebe des Wertlosen hervorrufen zu wollen, oder den Hass zu predigen, bis die Menschen einst der Liebe würdig geworden sind.

Leicht begreift es sich, dass eine allgemeine Menschen-Liebe im Sinne Kierkegaard's niemals möglich ist, da unsere Gefühle ja nur an tatsächlicher Veranlassung sich entwickeln. »Alle Menschen« können nur begrifflich und symbolisch vorgestellt werden, und die auf sie bezüglichen Gedanken und Gefühle sind nur bei starken Denkern lebhaft. Und dennoch wird selbst bei solchen Denkern die absolute Menschenliebe

niemals zu finden sein. Auch sie werden den einen oder anderen vorziehen, mitunter auch vielleicht einen hassen können.

Wenn jemand glaubt, von universeller Menschen-Liebe auf Kosten der Liebe zu dem Nächsten beseelt zu sein, wird er nicht selten sich in einer argen Selbst-Täuschung befinden. Der Universalismus ist dann vielleicht der Vorwand des Egoisten, der sich der nächsten Pflichten entzieht, um mit ferneren und leichteren sein Gewissen beruhigen zu können.

Wer da glaubt, in schaffender Tätigkeit sein Leben der Menschheit zu opfern, liebt vielleicht eher sein Werk als die Menschen. Dies sei nicht allein von den grossen Künstlern gesagt, bei denen es meistens nur gar zu offenbar ist, dass sie ihr Werk lieben, und dass sie auf die Meinung der Meisten, des grossen Publikums, sehr wenig Wert legen. Selbst wenn sie mit Bewusstsein für die späteren Geschlechter arbeiten, ist es oft nicht aus liebevoller Fürsorge für das Wohl dieser Kommenden, sondern weil sie in der Bewunderung seitens der Nachwelt einen Ersatz suchen für ihre Mühe, eine Erweiterung ihres Selbstgefühls und ihres künstlerischen Stolzes. Etwas Ähnliches lässt sich von den Männern der Wissenschaft und der Philosophie sagen, und überhaupt von denen, die als Diener der Menschheit in der Geschichte erscheinen.

Die Moral betrachtet als einen guten Menschen den, der nicht zu stark egoistisch denkt und fühlt, und da ist in der Praxis doch schliesslich derjenige, der seine Verwandten und seine Nächsten lieb hat, und ihnen Opfer zu bringen vermag, selbst wenn ihm im täglichen Leben die Familie mehr ist als das Vaterland, und das Vaterland wieder mehr als die Menschheit, als der Normal-Typus des Guten anzusehen.

Der Antagonismus zwischen der Nächsten-Liebe und dem Universalismus der Moral bezeichnet dennoch kaum ein unlösbares Problem. Viel Unklarheit in der Erörterung dieser Frage stammt aus der irrigen Meinung, dass die Moral mit der Liebe einsbedeutend sei, oder von ihr allein herrühren könne. Wenn dem so wäre, würde der eben vorgeführte Antagonismus eine unlösbare Antinomie bezeichnen, oder richtiger, es würde überhaupt unbegreiflich sein, wie die Menschheits-Moral hat entstehen können. Wie ich meine, hinreichend klar gelegt zu haben, ist die Moral nicht der Wille selbst, sondern die Wertung des Willens.

Sie besagt, in der Form die uns hier beschäftigt, dass der Wille einen objektiven Wert hat, der sich misst an dem Verhältnis des Wollenden zu anderen von der Handlung berührten Willenssubjekten. Wenn zwei sich gegenseitig wertende Willen objektiv urteilen sollen, müssen sie sich genau die gleichen Rechte zugestehen. Eigentlich müsste jeder vom Standpunkte des anderen urteilen; da solche heterozentrische Wertung der

»Natur« zuwiderläuft, ist es eine gute Gegenprobe, sich das Verhältnis zwischen zweien als von einem ganz unbeteiligten Dritten beurteilt zu denken. Vollendete Moral ist vollendete Gerechtigkeit in der Abwägung der Interessen. Bei solcher Beurteilung wird es sich fast mit Notwendigkeit ergeben, dass die Liebe etwas sehr Schönes ist, ja das Schönste, das es geben kann, unter anderem deshalb, weil darin die Interessen der verschiedenen Parteien zusammenfallen. Es ergibt sich aber nicht daraus, dass die Gleichgültigkeit moralisch verwerflich sei. Wir sahen ja oben, dass auch der Hass und die Indignation als moralisch vollberechtigt erscheinen können; von diesen aber abgesehen, ergibt es sich von selbst, dass nicht jedes menschliche Verhältnis sich in Liebe umsetzen lässt. Immanuel Kant hat das Moral-Gebot in treffender Weise so geformt: Du sollst andere vernünftige Wesen niemals bloss als Mittel benutzen, sondern immer zugleich als Zweck behandeln. Niemals bloss als Mittel, sondern zugleich als Zweck; in diesem Satze schimmert die richtige Erkenntnis durch, dass es auch nicht meine Hauptaufgabe sein kann, die Zwecke des anderen zu verwirklichen, sondern meine eigenen. Die Zwecke jedes einzelnen können mit voller Kraft nur von ihm selbst gefördert werden.

In diesem Satze ist die naturgemässe Begrenzung auch der Rolle, die die Liebe zu spielen hat, ausgesprochen. Eine innige Liebe stellt sich naturgemäss nur da ein, wo zwei oder mehrere zu gemeinsamen Zwecken energisch zusammenarbeiten, oder überhaupt wo die Zwecke des einen von dem anderen regelmässig gefördert werden. Die moralische Betrachtung legt keinen Wert darauf, dieses naturgegebene Verhältnis zu verändern. Die Energie der Liebe würde durch ihre Zersplitterung auf alle Menschen oder auf eine Mehrzahl von ihnen doch nur abgeschwächt werden. Die Gleichgültigkeit ist keine Sünde, ja selbst wo es sich um die Leiden anderer handelt, ist sie es nicht immer; allerdings darf ich solches Leiden nicht selbst hervorgerufen haben. Objektive Moral muss nämlich überall und immer den Rücksichtslosen verdammen. Der gute Mensch darf den Interessen und Zwecken des anderen nicht schaden[1]. Diese negative Natur der sittlichen Gebote wurde durch die Philosophie der Altruisten etwas verkannt, sie ist aber mit dem Wesen der Moral gegeben. Wir haben schon die Frage gestreift, ob die Moral in Forderungen bestehe, oder in Gefühlsurteilen, und haben den Knoten so zerhauen, dass wir

[1] Hiervon gibt es nur dann eine Ausnahme, wenn höhere moralische Rücksichten die Sache verwickelt machen. So z. B. wenn die Interessen eines Dritten mit im Spiele sind, oder wenn die Selbstverteidigung es fordert, weil jener andere mit seinen Zwecken schon moralwidrig auftritt.

sagten: eben weil sie in Gefühls-Urteilen sich erschöpft, stellt sie Forderungen. So kennt die Moral wie jedes Gefühl einen Nullpunkt des Wertes, und einen positiven und einen negativen Wert. Die Forderung entsteht dadurch, dass der negative Wert nicht geduldet wird.

Das moralisch Hässliche ist nicht erlaubt, der böse Wille soll vernichtet werden. Die moralische Bewunderung steigt bis zu den höchsten positiven Werten, die moralische Forderung hat vorzugsweise Beziehung auf die zu vermeidenden negativen Wèrte. Es liegt übrigens in der Intensität der menschlichen Willenskraft, dass der moralische Nullpunkt von geringer praktischer Bedeutung ist: der energische Wille, der sich des Bösen überall enthält, hat schon einen grossen positiven Wert.

Die Fälle, die der moralischen Wertung anheimfallen, sind hauptsächlich solche, wo meine Zwecke und die Zwecke anderer sich in Widerstreit mit einander befinden. Dem entsprechend habe ich in meiner Moral meistens recht wenig mit der Menschheit zu tun. Mein moralischer Horizont hat sich vielleicht bis zu diesem letzten Kreise des Menschlichen erweitert, und ich erkenne den gleichen Wert jedes menschlichen Urteils-Subjektes vollständig an, finde aber keine Gelegenheit, mich mit den Wertungen z. B. der Austral-Neger zu beschäftigen.

Jetzt können wir das Verhältnis zwischen der Menschheits-Moral (der humanen Ethik) und der allgemeinen Menschen-Liebe näher bestimmen. Erstens geht die Moral nicht aus der Menschen-Liebe hervor, wie die Utilitarier und die Altruisten gemeint haben, sondern sie stammt von dem Versuche her, eine objektive Willens-Wertung durchzuführen.

Zweitens verlangt die objektive, humane Ethik auch nicht, dass wir von einer absoluten Menschen-Liebe im Sinne Kierkegaards beseelt seien, oder dass wir alle Zwecke aller zu den unsrigen machen.

Sie verlangt zunächst nur, dass wir keinem einzigen Menschen etwas Böses zufügen, und dass wir dementsprechend unsere eigene freie Zwecktätigkeit je nach dem Grade des Widerstreites mit den Zwecken anderer begrenzen. Also zunächst nicht die Aufnahme der fremden Zwecke, sondern die Begrenzung der eigenen Zwecktätigkeit. Meine Pflichten gegen den Zulukaffer sind im Sinne der Objektivität der Moral genau die selben wie gegen den Europäer, ja gegen meinen Nachbar im Hause, ja gegen meine eigene Frau. Trotzdem habe ich moralisch das Recht, für die Zulukaffern im allgemeinen eine ziemliche Gleichgültigkeit zu fühlen. Erst wenn z. B. der Zulukaffer in meinem Dienste steht, wird jenes abstrakte Gebot der Menschenliebe zu einer praktischen und lebendigen Forderung der Selbst-Begrenzung.

Neben diesen Pflichten haben wir jedoch auch solche der positiven Hilfleistung festgestellt. Diese beruhen teils auf besonderer Organisation sozialer Gruppen, teils auf der Tatsache des masslosen Leidens und der Hilflosigkeit.

In Fällen von übermenschlichem Leiden lehrt die Erfahrung, dass die normale Selbsthilfe nicht ausreicht, und mitunter vollständig versagt. Wenn der Fall nun so liegt, dass der andere helfen kann, regt sich bei uns der heftigste Wunsch, dass er es auch tue, ja, wenn er es unterlässt, fühlen wir eine Indignation, die im Verhältnis zu der Heftigkeit des Leidens steht. Dem entsprechend verlangen wir auf der Stufe der objektiven Moral von uns selbst, dass wir fremden Leiden gegenüber nicht gleichgültig bleiben, besonders dann nicht, wenn wir Abhilfe schaffen können.

Auch hier bemisst sich also die von der Moral geforderte Tätigkeit nach der Sachlage und nach der Stärke der Bedürfnisse, mit denen man in Berührung kommt. Wir müssen nun theoretisch die Möglichkeit festhalten, dass eine objektiv gute Menschen-Natur sich einst entwickeln werde, eine Natur, die allen etwaigen Forderungen der objektiven Moral genügen würde.

Jedoch ist es nicht ganz leicht, sich eine solche vollständige Beseitigung der menschlichen Bosheit vorzustellen. Die grösste Schwierigkeit würde kaum in den immer weiteren geographischen Kreisen der Erdenbewohner liegen, sondern in den ineinander geschachtelten Klassen der selben Gesellschaft und in der Antinomie zwischen der Rücksicht auf das Wohl der Lebenden und auf das der kommenden Geschlechter.

Dass diese Dissonanzen jemals eine ethisch-harmonische Lösung zulassen werden, ist noch nicht nachgewiesen. Wir werden darauf zurückkommen.

Die Frage, ob die Menschen jemals auf dem Wege der Erblichkeit ein so grosses Mass der gegenseitigen Rücksichtsnahme erreichen werden, wie die Moral es fordert, darf vielleicht mit der anderen zusammengestellt werden, ob wir es jemals dahin bringen werden, die Schmerzen und Freuden der anderen zu verstehen. Ich habe in dieser Schrift energisch die Meinung verfochten, dass die Moral zunächst nicht aus dem Mitleid und der Mitfreude hervorgeht, sondern eine Art Schönheitsgefühl bezeichnet, eine Indignation über das Unschöne in dem gegenseitigen Auftreten wollender Wesen. Andererseits kann ihr Inhalt nichts anderes sein, als Gefühle von Freude und Schmerz, teils die eigenen, teils solche, die durch Analogie bei den anderen vorausgesetzt werden; und was die Moral, je nachdem sie sich zur Stärke und Universalität entwickelt, von den Menschen fordert, ist vor allem Altruismus d. h. Mitleid und Mitfreude. Die Moral

ist aber der berühmten Kant'schen Formel zufolge auch dann zufriedengestellt, wenn ein Mensch ohne besonders starke Sympathiegefühle für den anderen zu nähren, aus Pflichtbewusstsein so handelt, als ob er von ihnen beseelt gewesen wäre. Er geht in diesem Falle davon aus, dass so der Wunsch des anderen ist, und dass dieser Wunsch ebenso berechtigt sein müsse, wie sein eigener in ähnlicher Lage es sein würde.

Es liegt indessen auf der Hand, dass die Entwickelung einer solchen altruistischen Handlungsweise schwer ist, wenn die altruistischen Gefühle von Haus aus schwach sind, und es ist deshalb für das Moralproblem nicht ohne Belang, dass sie immer so sind, ja, man kann wohl sagen, dass unter den jetzt lebenden Menschen kaum ein einziger imstande ist, sich den Schmerz beim Nächsten vorzustellen. Man macht sich freilich ein gewisses, mehr oder weniger symbolisches Bild, das zuweilen eine gewisse Lebhaftigkeit erreichen kann. Dieses kann jedoch niemals das Original wahrheitsgetreu wiedergeben. Wenn das Leiden eines Menschen das gewöhnliche Mass in Intensität und besonders in Dauer übertrifft, gibt es kaum mehr einen einzigen, der imstande wäre, sich darin hineinzudenken, und zwar nicht einmal unter denen, die ebensoviel oder noch mehr leiden. Diese ganze Frage vom Verstehen der fremden Leiden und Freuden ist wohl zunächst eine Sache der Anpassung gewesen, und wir können hinzufügen, dass es im bisherigen Leben der Menschheit keine eben glückliche Anpassung gewesen wäre, wenn der einzelne die Leiden und Freuden des anderen hätte auffassen können, vor allem nicht die Leiden. Die Welt ist nun einmal schon so wie so voller Leiden, überströmend reich an der Brutalität des Schmerzes. Die Theologen haben in den letzten Jahrzehnten vielfach über die Frage hin und hergestritten, ob die Hölle existiere oder nicht. Für uns Laien hat dies ein wenig das Aussehen, als ob man mit Windmühlen kämpfe. In der Tat ist ja der Gegenstand des Streites auch wesentlich nur folgender: inwiefern man nach dem Tode Leiden und zwar grösseres oder kleineres zu erwarten habe. Die Bemerkung liegt aber nahe, dass es ja doch nur ein ganz kleiner Teil der Hölle ist, den man nach dem Tode sich zu denken hätte.

Wer es versucht, die Vorstellungen von dem organischen Leben, von der Zelle bisauf den Menschen, und zwar besonders die von dem Menschenleben, zu einem einheitlichen Bilde zu sammeln, wird geneigt sein, jenen theologischen Knoten zu zerhauen und auszurufen: Freilich, die Hölle existiert! in jeder Zelle, in jeder einzelnen Nervenfaser hat sie ihre Verzweigungen! Hier hat man uns nun wieder trösten wollen und hat gesagt: der Schmerz ist ja aber selbst nichts als eine Anpassung. Mit solcher

Behauptung verlässt man jedoch den Bereich der Erfahrungs-Philosophie, wo wir am liebsten bleiben möchten, und betritt das Gebiet der Metaphysik. Ich möchte gern zugeben, dass alles Geistesleben in der Welt aus Anpassungen besteht, und zwar meistens aus recht schlechten.

Freude und Schmerz dagegen, Lust und Unlust, und der Umstand, dass der Wille die Lust sucht und die Unlust meidet, das ist die Grundlage allen Seelenlebens und die Bedingung aller geistigen Anpassung. Die Behauptung, dass Lust und Schmerz selbst Anpassungen seien, mag hiernach zutreffen; sie geht aber über jede denkbare Erfahrung hinaus, und bildet Metaphysik. Vielleicht mag es auch nicht richtig sein, indem Lust und Unlust ursprüngliche Äusserungen des Lebens sind. Selbst dann aber, wenn wir es für unmöglich halten, die Eigenschaften Lust und Unlust als ein Ergebnis der geistigen Anpassung zu erklären, hindert dies nicht, dass man die spezielleren Formen und Grade, die der Schmerz erreicht, von der Anpassung ableitet, und wenn wir dies tun wollen, dann wird es richtig sein, hinzuzufügen, dass, wie jede andere Anpassung vergänglich und unvollkommen ist, so stellt auch der Schmerz eine brutale Anpassung, ein unbeholfenes und elendes Werkzeug dar. Man bedenke nur, wie der unnütze und unberechtigte Tod eines gesunden Menschen etwa durch ein Raubtier oder sonst irgend einen Unfall verhältnismässig schmerzlos eintreten kann, und wie der sehr erforderliche und notwendige Tod eines kranken und nutzlosen Wesens oft ganze Jahre grenzlosen und zwecklosen Leidens erfordert, oder wie die ausschliesslich heilbringende Berührung seitens des Zahnarztes von Nerventeilen, die im alltäglichen Leben praktisch gesehen niemals berufen sind, irgend eine ernste Verteidigungsarbeit zu leisten, die brutalsten Schmerzen hervorruft, und man wird schon verstehen, was für ein unbeholfenes Werkzeug der Schmerz ist.

Die brutalen Äusserungsformen des Schmerzes sammeln sich für den, der einen Überblick über das Leben nimmt, zu einer Welt für sich, einem ganzen System von Elend, und es dürfte nur ein schwacher Trost sein, ob man sagte, dass der Schmerz ein Element sei in der Anpassung der Organismen an das Leben. Wenn wir aber dies annehmen, müssen wir die weitere Voraussetzung machen, dass die Fähigkeit des Individuums, das Leiden des anderen zu verstehen und aufzufassen, auch eine Anpassung an das Leben ist, und zwar besonders an das Gesellschafts-Leben mit seinen Forderungen. Aber noch berechtigter scheint dann die Annahme zu sein, dass die Fähigkeit des einzelnen, die Leiden des anderen zu übersehen, ebenfalls eine Anpassung ist an die Forderungen des Lebens, und zwar eine äusserst notwendige. Der Schmerzen gibt es in der Welt

bis auf den heutigen Tag genug. Sollten sie nun alle gar verdoppelt und vervielfacht werden, dadurch, dass jeder die des anderen mitauffasste und zwar in unverminderter Heftigkeit, wo würde dann noch Platz für die Freude sein? Insofern können wir uns also nur beglückwünschen, dass wir nicht imstande sind, die Leiden des Nächsten anders als symbolisch und in Verkürzung aufzufassen.

Es gibt bekanntlich Leute, die die Grundlegung der Moral sich nicht anders vorstellen können, als im Anschluss an die höchste Philosophie; und unter allen diesen Richtungen gibt es eine, die vielleicht häufiger als irgend eine andere zurückkehrt. Das ist die Philosophie, die besagt, dass Rücksichtslosigkeit, wie auch Hass, unter den Menschen auf einer grossen Illusion beruhe, insofern als wir glauben, dass wir viele verschiedene Individuen sind, verschiedene Stücke Geist, während in der Tat der Geist nur Einer ist, und wir alle Eins. Aus diesem Satze wird die Pflicht der Liebe abgeleitet. Ja, wären wir imstande, die Tatsache aufzufassen, dass wir alle Eins sind, dann brauchte man eigentlich keine Pflicht und genau gesehen auch keine Liebe; das Leiden des einen würde ganz von selbst und in voller Intensität und unverkürzter Dauer auch das des anderen sein. Indessen geben ja alle Philosophen zu, dass diese unsere Einheit verborgen ist und in absehbarer Zeit für alle ohne Ausnahme so bleiben wird. Sie ist das Geheimnis der Geheimnisse.

Von diesem Standpunkte aus ist es offenbar zu wünschen, dass der einzelne sich mehr und mehr dahin entwickelt, dass er die Leiden des anderen versteht oder wenigstens so handelt, und in der Weise auf den anderen Rücksicht nimmt, als ob er ein solches Verständnis hätte. Für den praktischen Gebrauch wird die von uns oben dargestellte Moral sich einer solchen Ethik der All-Einheit und des Mystizismus ohne nennenswerten Unterschied an die Seite stellen. Was wir aber im Namen der Psychologie verlangen, ist nun, dass unsere Moral auf eigenem Boden gegründet sein soll, und nicht auf Phantasiebildern der Metaphysik, wie den hier dargestellten, und was die Mystiker selbst anbetrifft, sind wir geneigt zu glauben, dass sie in der Tat sich im Kreise bewegen, da niemand seine Identität mit irgend einem anderen Individuum je erlebt hat.

Woher haben sie denn ihre Kenntnis von diesem wunderbaren Geheimnis der Geheimnisse? Sind es nicht in der Tat die Moralgefühle in ihren Herzen, ihre Sympathie mit anderen, ihr Bewusstsein von gleichem Recht aller Schmerzen und aller Freuden, die sie jene wundervolle Welt haben erraten lassen? Persönlich meine ich, dass jene Philosophiesysteme von dem moralischen Gefühle geschaffen sind, und dass die Analyse

dieses Gefühls nicht viel anders gegeben werden kann, als wie wir es in dieser Schrift getan haben.

Dass die Auffassung von den Leiden anderer nicht adäquat sein kann, sondern nur symbolisch und verkürzt, ist also eine Notwendigkeit. Um so wichtiger ist es jedoch, dass die symbolische Auffassung nicht die Schmerzen des anderen zu stark verkürzt und verflüchtigt, sondern eine gewisse Idee von dem richtigen Verhältnis gibt; nur dadurch kann es möglich werden, dass man zu der heterozentrischen und in den höchsten Formen kosmozentrischen Wertung der Handlungen und der Willensakte gelangt.

Die anthropozentrische Moral können wir also vielleicht in einer fernen Zukunft in vollem Einklang zwischen Forderung und Naturanlage uns vorstellen.

Anders die kosmozentrische.

Wenn nämlich auch von dem Standpunkt der Menschheits-Moral die absolute Harmonie einst erzielt wäre, bliebe immer noch in der Moral eine unlösbare und transzendente Aufgabe bestehen. Die höher entwickelte Intelligenz kann sich nicht mit dem Gedanken von der Menschheit und ihren Interessen allein genügen lassen, sondern zieht alle Tiergruppen und alles Lebende in seinen Gesichtskreis hinein. Immanuel Kant hat freilich, wie mehrere ältere Moral-Philosophen, gesagt, dass wir gegen die Tiere keine unmittelbaren sittlichen Pflichten haben, weil die Moral nur auf das Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen sich beziehe. Heutzutage teilen wir aber nicht mehr seine Meinung, dass die Tiere keine vernünftigen Wesen seien.

Ferner kommt es uns nicht so sehr auf die Vernunft des von der Handlung berührten Subjektes an, als vielmehr auf sein Gefühlsleben, auf die von uns geförderten oder zerstörten Werte.

Diese Betrachtung führt dazu, dass über die Menschheits-Moral die universelle Moral sich erhebt. Dabei begreift man, dass auch die Menschheits-Moral eine recht starke subjektive Begrenzung einschliesst, und man kann nicht zugeben, dass die Menschheit ein Recht habe, die Werte der anderen Tiergruppen und Lebewesen zu zerstören.

So würde man schliesslich also doch dazu kommen, mit den grossen religiösen Systemen, und mit Denkern wie Arthur Schopenhauer zu meinen, dass der Zwiespalt mit dem Leben auf ewig verbunden sei. Das eine Lebewesen muss einfach von dem anderen leben, und vom Unglück dieses ewigen Widerstreites sei entweder gar keine oder nur eine transzendente, eine religiöse Erlösung möglich, eine Erlösung, die mit dem

Aufhören des uns bekannten Lebens zusammenfallen müsse. So würde das Leben selbst die Erbsünde, das radikale Böse, das unausrottbare Übel sein.

Siebzehntes Kapitel.

Der Geschlechts-Trieb.

Die Zuchtwahl der Todes-Gefahren ist, wie wir schon gelegentlich gesehen haben, nicht die einzige Selektion, die erbliche Eigenschaften bestimmt. Eine andere Reihe von Gesetzen der Aussiebung gruppieren sich direkt um den Prozess der Zeugung; hierher gehört unter anderem die von Darwin als sexuelle Selektion bezeichnete, oder die Wahl von Gatten.

Wir erinnern uns noch alle daran, wie z. B. die Schönheit der Männchen unter den Vögeln, ihre Federpracht und dgl., von solchem Prinzip abgeleitet wurde; das schönere und prachtvollere Männchen hat mehr Aussicht, von dem Weibchen auserwählt und zugelassen zu werden. Jede nach diesem Prinzipe gezüchtete Eigenschaft beim Männchen ist also ihrer Entstehung zufolge zunächst eine Variation des Weibchens, nämlich ein bei ihr neu aufgetauchter Geschmack. Umgekehrt ist jeder Vorzug, der sich beim Weibchen kraft dieses Prinzips entwickelt hat, zunächst eine neu entstandene Eigenschaft des Männchens, nämlich eine Variation seines Geschmacks.

Es sind besonders die für die Lebenserhaltung nicht unmittelbar nützlichen Variationen in Bezug auf Schönheit und äusseren Schmuck, die auf die geschlechtliche Zuchtwahl zurückgeführt werden.

Im Vorübergehen sei hier hervorgehoben, dass diese Art der Selektion nicht in das Gebiet der mechanischen Natur-Erklärung gehört. Während die natürliche Selektion der Todes-Gefahren das typische mechanische Prinzip darstellt, bezeichnet die Paarungs-Wahl eigentlich gar keine naturwissenschaftliche Erklärung im Sinne des strengen Mechanismus. Die Eigenschaften des Männchens werden auf den Geschmack des Weibchens zurückgeführt, und umgekehrt. Dieser Geschmack bildet nun das zu lösende Problem, und dafür wird sich meistens nichts anderes als die Launen der spontanen Variation anführen lassen. Alles, was in der

Natur von der Sexual-Selektion abgeleitet wird, ist also damit eigentlich in die geheimnisvollen Tiefen der spontanen Variation zurückgeschoben.

Dementsprechend bildet es einen natürlichen Zweck der mechanischen Natur-Wissenschaft, die Paarungs-Wahl wieder zu erklären, und sie auf die Zuchtwahl der Todes-Gefahren zurückzuführen, indem man nachzuweisen sucht, dass das wählerische Weibchen für das Leben besser ausgerüstet ist, als ein forderungsloses, und dass dies auch fürs Männchen Geltung hat.

Insofern solche Zurückführung auf die Todes-Gefahren nicht möglich ist, und die Paarungs-Wahl dennoch als Erklärungs-Prinzip zugelassen wird, so werden also organische Formen durch ein rein psychisches Gesetz erklärt. Die Variationen in Bezug auf Schönheit und äusseren Schmuck werden durch die Lehre von der Paarungs-Wahl als Ausdruck des Geistes im Bereich des Stoffes erklärt. Wie grossen Wert man der psychischen Deutung in der Naturwissenschaft beilegen soll, darüber wird unter den Forschern noch vielfach gestritten.

Wie man aber auch über die absolute Bedeutung der Sexual-Selektion als Erklärungs-Prinzip denkt, so hat es seine unumstrittene relative Gültigkeit, besonders unter den Menschen, bei denen die wählerische Natur der Geschlechter in unmittelbarer Weise empirisch nachgewiesen werden kann.

Neben dem ganz persönlichen Prinzip der Paarungs-Wahl haben auch mehr unpersönliche Gesetze Beziehung auf die Zeugung.

Wir haben schon gelegentlich gesehen, wie die polygame Neigung des Mannes einerseits, seine Eifersucht andererseits auf die Selektion der Zeugung zurückgeführt werden muss. Ferner wird jeder, der bei der Erklärung des organischen Lebens an die aktive Energie der psychischen Zustände glaubt, oder wenigstens in seiner Naturbetrachtung die Tatsache nicht bestreitet, dass die Lebens-Erscheinungen so vor sich gehen, als ob die psychischen Zustände wirkende Kräfte wären, jeder, der so denkt, wird meinen, dass die Lustgefühle, die mit der Zeugung verbunden sind, für die Selektion Bedeutung haben. Wir brauchen hier die Frage nicht zu erörtern, ob Lebenserscheinungen überhaupt ohne Lustgefühle denkbar sind, und ob elementare Handlungen kraft eines völlig unbewussten Triebes ausgeführt werden können. Wenn dem so wäre, hätte es für das Bestehen einer Rasse die grösste Bedeutung, dass wenigstens dieser Trieb in voller Stärke sich vorfände. So viel wir wissen, ist aber im ganzen Tierreich jeder kräftige Trieb mit intensen Gefühlen verbunden. Wenn der Geschlechtstrieb in einer Rasse nicht stark genug wäre, um regelmässige Geburten zu sichern, würde diese

Rasse aller Wahrscheinlichkeit nach von einer anderen in dieser Beziehung kräftigeren verdrängt werden. Wenn umgekehrt in einer Rasse der Geschlechtstrieb so ungestüm ist, dass in Bezug auf Geburt alles, was der Rasse möglich ist, geleistet wird, dann hat sie alle Aussicht, andere zu vertreiben.

Der Pessimist würde vielleicht schon aus dieser Überlegung entnehmen, dass es mit der Erbsünde schlecht bewandt ist, da die Neigung zur Übertreibung im sexuellen Leben überall gezüchtet wird, und solche Neigung besonders moralwidrig erscheint. Hierzu wollen wir aber gleich bemerken, dass dieser Trieb doch an sich nichts Böses ist, und dass das, was in der Menschheit als Übertreibung sich kundgibt, von ganz besonderen sozialen Bedingungen abhängt. Bei den Tieren gibt es sozusagen keine Sünde auf dem Gebiete des Geschlechts-Lebens, und auch eine Übertreibung, die etwas Naturwidriges an sich hätte, kann kaum nachgewiesen werden.

Bei den Menschen ist nun die Stärke des Geschlechtstriebes zunächst nicht geringer als unter den übrigen Lebewesen, vielleicht eher grösser; und man scheint berechtigt, diese nie nachlassende Intensität auf das hier besprochene Grundgesetz der Selektion der Zeugung zurückzuführen: Je stärker der Trieb, um so gesicherter die Nachkommenschaft.

In dem sozialen Leben der Menschheit gibt es aber fast von Anfang an vielerlei, was dem unbeschränkten Walten des Geschlechtstriebes entgegenwirkt. So bildet z. B. für die ärmeren Klassen schon die Fürsorge für die Ernährung der Kinder eine grosse Last. Für die Frau ist die primitive Ehe mit so viel Aufopferung verbunden, dass man eher erwarten könnte, dass sie sich derselben entziehen würde.

Von der Gefahr dieser und ähnlicher Hindernisse kann die Fruchtbarkeit der Rasse sich durch Verstärkung des Geschlechtstriebes retten. So sehen wir ja auch, wie im niederen Volke die Familien meistens überaus fruchtbar sind.

Auf eine besondere Abänderung des Triebes in der Menschheit, die für die Moral von grosser Bedeutung gewesen ist, müssen wir sofort aufmerksam machen. Der Mensch kann wirklich diesen Trieb bis zu einem gewissen Grad beherrschen, was bei den Tieren selten der Fall ist. In der Tierwelt macht sich der Trieb freilich meistens nur zu bestimmten Jahreszeiten geltend, aber dafür dann mit um so grösserer Gewalt. Bei den Menschen ist solcher Wechsel der Jahreszeiten von geringerem Einfluss, wenn auch der Frühling für sein inniges Verhältnis zur Liebe vielfach besungen wird. Der Trieb kann zu jeder Jahreszeit wachgerufen werden, dafür hat er aber im Augenblick nicht dieselbe Gewalt, wie bei den Tieren.

Man hat freilich in Tendenzschriften oft behauptet, dass der Geschlechtstrieb bei dem erwachsenen Mann unwiderstehlich sei, und ihn deshalb mit mit dem Hunger verglichen. Das ist aber eine vollständig unwahre Psychologie. Der Hunger steigt in wenigen Tagen bis ins Masslose, und ist nicht im poetischen, sondern im buchstäblichen Sinne unwiderstehlich. Der Geschlechtstrieb dagegen ist in seinem Auftreten immer von jeweiligen Bedingungen abhängig und kann immer, wenn die Umstände so liegen, beherrscht werden. Nur bei psychopatischen und degenerierten Individuen verhält sich dies zuweilen anders.

Was aber der Geschlechtstrieb durch die Selbstbeherrschung einbüsst, gewinnt er durch Expansion zurück. Die Lust und der Schmerz, die mit dem Geschlechtstrieb verbunden sind, die Geschlechtswerte, dringen in alle denkbaren Verhältnisse des Lebens hinein. So wird nicht allein die Handlung der Zeugung durch diese Werte geleitet, die Liebe in der Ehe und die vielfachen heiteren Vorbereitungen zur Ehe in der Werbezeit durch sie bestimmt, sondern sie geben auch zu einer unendlichen Anzahl von abgeleiteten Freuden und Schmerzen Anlass. Fast jedes Gespräch zwischen jungen Leuten, fast jede gesellige Unterhaltung zwischen den Geschlechtern ist durch solche Werte geleitet und mitbestimmt.

In dem künstlerischen Genuss sind sie überall gegenwärtig, die Poesie ist von ihnen ganz durchdrungen, die Malerkunst ruft sie vielfach an, die Skulptur nicht minder, und in der Musik kann der Kenner sie aus der Melodie wie aus dem Rhytmus unablässig heraushören. Ich weiss nicht, ob es möglich ist, nachzuweisen, dass diese Zersplitterung der sexuellen Werte, ihre Ausnutzung in abgeschwächten Assoziationen, nützlich sei oder grossen Selektionswert habe. Sie ist eben eine empirische Tatsache, die wir lieber als solche hinnehmen, ohne eine Erklärung suchen zu wollen.

Wer die Rolle der sexuellen Werte im sozialen Leben bestimmen will, kann nicht umhin, die stattliche Reihe der abgeleiteten Werte mit in Berechnung zu ziehen. Sie geben auch Anlass zu einer ganz besonderen sexuellen Versuchung, weil der Übergang von der bloss abgeleiteten und assoziativen Geschlechtlichkeit zu der elementaren und brutalen immer möglich ist.

Wenn wir von Versuchung sprechen, setzen wir voraus, dass es auf diesem Gebiete Erlaubtes und Verbotenes gibt. In der Tat findet man kein anderes Gebiet, wo so viele Regeln, so viele Übertretungen, so viel Reue, so viel Leiden, so viel Heuchelei, so viele Streitfälle vorkommen, — und immer vorgekommen sind.

Dies könnte uns zunächst überraschen, wenn wir bedenken, wie die Liebe in der Tierwelt vor anderen Äusserungen des Lebens unter dem Zeichen der Gegenseitigkeit und des Austausches der Werte steht, und also mit der Moral-Forderung in Einklang zu sein scheint.

Die Ursache für die Heftigkeit der sexuellen Moral-Urteile wird wohl die sein, dass die betreffenden Werte so grosse Macht haben, ja vielleicht die mächtigsten in unserem Leben sind. Die Strenge der entsprechenden sozialen Strafregeln ist eine Äusserung der Intensität der Werte[1].

Wir haben gesehen, wie die Eifersucht des Mannes zum Besitz der Frau als ein Eigentum geführt hat.

Der Ehebruch wurde bekanntlich meistens mit dem Tode sowohl der Frau wie auch des Verführers bestraft. Die somit gegebene Beschränkung auf dem Gebiete des Geschlechtslebens hat später eine Erweiterung erfahren, indem auch die jungen Mädchen nicht mehr ohne besondere Erlaubnis des Vaters sich jemandem hingeben durften.

Es kam in der Geschichte — oder sagen wir in der Vor-Geschichte der Kultur — ein Augenblick, wo das Mädchen-Zimmer geschlossen wurde. Der junge Mann konnte ein junges Mädchen zu zeitweiligem Liebesverhältnis entweder gar nicht oder nur gegen eine an die Eltern geleistete Bezahlung erlangen. Je strenger dieses Verschliessen des Mädchen-Zimmers durchgeführt wurde, um so schlimmer wurde die sexuelle Not — vom Gesichtspunkte der unverheirateten Männer beurteilt.

Der Mann hat sich aber solchen Notstand niemals gefallen lassen; wie er dem Mangel auf dem Gebiete der Nahrungsmittel durch unerhörte Auswege, wie z. B. die Anthropophagie, zu entgegen wusste, so hat er auch auf dem Gebiete des Geschlechtslebens sich vielfach in naturwidriger Weise zu behelfen gesucht. Das dem Menschen eigentümliche Denkvermögen, seine unerhörte Phantasie, hat ihn auch hier zu Vergehen geführt, die in der Tierwelt unbekannt waren, oder keine Rolle spielten. Vor anderen Sachen ist hier aber zu nennen die Sitte des Hetärentums, die sich fast unter allen Völkern in der einen oder anderen Form wiederfindet. Eine Anzahl von jungen Mädchen werden aus den Reihen des normalen sozialen Lebens sozusagen ausgeschieden, und dem Dienste des Geschlechtslebens besonders gewidmet. Es springt in die Augen, wie sehr in

---

[1] Damit steht nun wieder auch die gewaltsame und vielfach launenhafte Natur der geschlechtlichen Moral in Zusammenhang. Diese tritt so stark hervor, dass wer aus unserer heutigen Moral ein einheitliches ethisches System herausfinden will, vielleicht am besten tut, von den Urteilen, die das Geschlechtsleben betreffen, gänzlich abzusehen, um lieber in allen anderen sozialen Verhältnissen die altruistische Grundrichtung unserer Gefühle nachzuweisen.

dieser ganzen Entwickelung die Stellung des Mannes von der der Frau verschieden gewesen ist. Was den Mann betrifft, so beschäftigen sich die sozialen Strafregeln recht wenig mit seinen geschlechtlichen Verhältnissen; die Hauptregel war in Bezug auf ihn immer die, dass er nicht mit der Frau eines anderen in Verbindung treten durfte. Dafür konnte er selbst, wenn seine Mittel es ihm erlaubten, mehrere Frauen halten. Für die Frauen dagegen waren die sozialen Regeln strenger, und liessen schliesslich die Polyandrie in keiner Form zu. Da die in diesem Punkte widerspenstigen Frauen der Todesstrafe ausgesetzt waren, wurde bei den Frauen nach und nach eine grosse Furcht vor der Polyandrie und überhaupt vor der sexuellen Annäherung des Mannes gezüchtet.

Diese Zuchtwahl ist um so kräftiger gewesen, als bei den Hetären, von denen man sonst eine Gegenwirkung auf die Rasse hätte erwarten können, meistens Unfruchtbarkeit sich eingestellt hat, so dass sie in Bezug auf die Rassenbildung in ähnlicher Weise wie die hingerichteten Ehebrecherinnen ausgesiebt worden sind.

Zweierlei ist uns also nun klar geworden: erstens, wie die auf der natürlichen Zuchtwahl der Zeugung beruhende Eifersucht des Mannes das juridisch-moralische Gebot der weiblichen Treue hat aufkommen lassen, das sich schliesslich bis zur Forderung der Keuschheit erweitert hat. Zweitens, wie die von den Eheherren geleitete Kriminal-Selektion und die Auswahl von Frauen (die Sexual-Selektion) wirklich eine entsprechende erbliche Veranlagung zur Treue und zur Keuschheit bei den Frauen gezüchtet hat.

Freilich ist solche erbliche Keuschheit oft von recht widerspruchsvoller Natur. Das Hauptgesetz von der Intensität des Geschlechtstriebes bleibt bestehen, und die streitenden Selektions-Prinzipien führen zu sich widersprechenden Eigenschaften.

Rein theoretisch kann man sich freilich eine harmonische Lösung des Widerspruches denken, nämlich so, dass die Frau, obschon mit energischem Geschlechtstrieb ausgestattet, dennoch nur für die Monogamie veranlagt wäre. Die Intensität des Naturgrundes würde sich hinter der Furcht, der Scheu, der Scham, kurz der Keuschheit verbergen, bis sie in der Form der wahren Liebe aufloderte, um dann auch plötzlich auf lebenslängliche Verbindung und lebenslange Treue Forderung zu erheben. Diese Lösung ist in sofern die ideale, als sie den natürlichen wie den sozialen Forderungen vollständige Genüge leisten würde. Ein so ausgestattetes Mädchen würde vom Standpunkte des Mannes und der Gesellschaft die ideale Braut bezeichnen.

Annäherungen an eine solche Lösung des Selektions-Streites kommen in der weiblichen Natur wirklich vor, ja ich bin sogar der Meinung, dass sie nicht so selten sind, wie man heutzutage meistens annimmt.

Von Zeit zu Zeit ist in der Literatur die Meinung aufgetaucht, dass die weibliche Keuschheit sich nirgends finde, oder nur eine Komödie sei, in der bald die Heuchelei, bald der Selbstbetrug ihr Spiel treiben. Niemand hat wohl diese Meinung mit so glänzendem Talent verteidigt wie der jung verstorbene Wiener Otto Weininger[1].

Die Keuschheit des Weibes ist ein Werk der Phantasie des Mannes, sagt Weininger. In dem letzten Punkte wird er allerdings nach dem, was wir oben entwickelten, recht haben. Die Phantasie des Mannes hat die betreffenden Strafgesetze und Sittlichkeits-Forderungen erdacht, und so die Keuschheit des Weibes geschaffen, ob letztere nun Heuchelei oder Natur sei. Nur darin hat er nach meiner Auffassung unrecht, dass nach ihm die moralische Natur und die naturgegebene Keuschheit des Mannes es sein solle, die solche Forderungen aufstellen; der Mann hätte die ursprünglichen Neigungen zur Keuschheit, die Frau ganz und gar keine. Dies heisst aber wohl doch, die Sache auf den Kopf stellen. Es wäre richtiger zu sagen, der Mann hatte immer noch keine, als die Frau auf diesem Wege schon ziemlich weit vorgeschritten war. Nicht die Reinheit des Mannes, sondern seine Eifersucht hat jene Forderungen aufkommen lassen.

Was nun aber die Hauptfrage anbelangt, ob die Keuschheit der Frauen erheuchelt sei, so ist dabei verschiedenerlei zu bedenken. Erstens darf man nicht vergessen, dass auf allen Lebensgebieten den Moralforderungen gegenüber Lüge und Heuchelei eine sehr grosse Rolle spielen, ja man kann sagen, dass es angesichts der in der Gesellschaft geltenden Sitten nur zwei Hauptformen des sozialen Auftretens gibt: die Heuchelei und die wahre Moralität.

So wird auch der Keuschheits-Forderung des Mannes gegenüber vielfach von seiten der Frau geheuchelt worden sein. Es muss aber bei der etwaigen, gespielten Keuschheit des Mädchens auf das schärfste unterschieden werden zwischen zwei Sachen: einerseits dem, was ich die sekundäre, moralische Komödie der Keuschheit nennen möchte,

[1] Ich schätzte diesen herrlich ausgerüsteten jungen Philosophen, den ich in Paris kennen lernte, und in Kristiania wieder gesehen habe, sehr hoch. Seine Kenntnis der Probleme, seine treffenden Bemerkungen, seine einschneidenden Fragen fesselten nicht weniger, als sein bewunderungswürdiges Kolossal-Werk. Seine Meinungen halte ich für durchaus irrig. Er war aber für Entwickelung ganz besonders fähig. Sein früher Tod hat seine Freunde tief ergriffen, und wird von uns als ein wahrer Verlust empfunden.

andererseits die primäre ur-weibliche Komödie, die von nichts anderem als der Koketterie bestimmt wird. Es darf bei unserer Betrachtung nicht unberücksichtigt bleiben, dass schon in der Tierwelt bei der Zeugung dem Männchen und dem Weibchen recht verschiedene Rollen zugeteilt sind: das Männchen zeigt fast überall eine stärkere und für die Sache mehr entscheidende Aktivität, während das Verhalten des Weibchens gleichzeitig aktiver wie passiver Natur ist; sie ladet ein oder nicht, und sie lässt zu oder nicht, das übrige bleibt dem Männchen überlassen. In diesem Spiel der Liebelei wird schon in der Tierwelt oft eine grosse Kunst der Koketterie entfaltet, und es ist oft ganz sonderbar zu sehen, wie seitens des Weibchens Einladung und Flucht oder sogar Widerstand mit einander abwechseln.

Wir wollen auf die Selektions-Ursachen und sonstigen Bedingungen dieser Formen der Liebelei nicht eingehen, sondern uns damit begnügen, dass die Flucht und der Widerstand des Weibchens offenbar Selektions-Bedeutung gehabt haben, dass sie aber später als reines Spiel vorkommen, und nur zur Steigerung des männlichen Triebes dienen. In der Menschheit finden wir nun dieses kokette Spiel der Liebe vielfach wieder, und wer beim Weibe nach geheuchelter Keuschheit sucht, läuft Gefahr, die rein naturgegebene kokette Passivität des Weibes in der Liebe mit geheuchelter Moral zu verwechseln. Dies sei den Pessimisten gesagt. Andererseits ist es ja auch wahr, dass die Bewunderer der Frauen wegen der selben Passivität sich in entgegengesetzter Richtung täuschen, wenn sie eine Frau nur wegen der Zurückhaltung und des verhältnismässig passiven Auftretens für leidenschaftslos oder keusch halten. Sie kann sogar sehr polygam und sehr leidenschaftlich sein, als sie nur den Gesetzen ihrer Geschlechtlichkeit folgt, wie der Mann es seinerseits tut.

Mit solcher weiblichen Zurückhaltung vielfach verbunden, aber davon durchaus wesensverschieden, ist die auf moralischer Überlegung beruhende geheuchelte Scham und erlogene Keuschheit. Wie jede pseudomoralische Heuchelei ist auch diese in der Geschichte massenhaft vorgekommen, und wer nach solchen Sachen unter den Frauen auf die Suche geht, wird noch heute ein reiches Feld finden.

Wir sagten schon, dass die entgegengesetzten Selektions-Prinzipien, das von der notwendigen Macht des Triebes, und das von der strafrechtlich gezüchteten Treue des Weibes, zu widerspruchsvollen Eigenschaften vielfach geführt haben. Dabei kommt in Betracht, dass die Frau, die ihre natürliche Sinnlichkeit verbirgt, und aus Furcht oder Berechnung die Anständige spielt, die selben Aussichten in der Selektion hat, wie das oben besprochene Ideal von Keuschheit und Liebe. Es kann uns demnach

nicht überraschen, dass noch in der heutigen Frauen-Natur so vielfach Unwahrheit und so viele Widersprüche zu finden sind. Wer aber in dieser Beziehung unter den Frauen nichts als Lüge entdecken kann, ist doch schon selbst von der Krankheit des moralischen Pessimismus angegriffen. Die Mädchen, die aus einem Gusse sind, und bei denen die Scheu, die Scham und die Keuschheit wirklich aufrichtig sind, und der Wunsch, dem einen Geliebten für das ganze Leben treu zu bleiben, lebhaft ist, sind doch nicht so ganz selten. Es handelt sich nur darum, dass der Mann für diese Eigenschaften den Blick hat, und nicht alle Künste der Hölle in Anwendung bringt, um sie zu vernichten. Ja, so echt ist zuweilen die Neigung zur Monoandrie, dass das Mädchen häufig von der offenbar grundfalschen Vorstellung durchdrungen ist, dass zu ihrer Zeit auf der Erde höchstens nur ein einziger Mann lebt, der überhaupt imstande sei, bei ihr die Liebe wach zu rufen.

Wer aber von den Aussagen und dem Auftreten der Frauen sich nicht überzeugen lässt, muss sich überlegen, wie das Ideal des keuschen Mannes überhaupt entstanden ist. Da glaube ich nämlich entschieden, dass die modernen Forscher recht haben, die die an den Mann gestellte Reinheits-Forderung von der Umwandlung in der Denkweise und der Natur der Frauen herleiten.

Die erste Keuschheits-Forderung, die an den Mann gestellt wurde, war äusserst einfach, und hat sich wohl darauf beschränkt, dass er mit den von älteren Stammesgenossen oder anderen schon in Besitz genommenen Weibern, sich nicht hat einlassen dürfen. Es ist aber in der Geschichte offenbar ein Augenblick gekommen, wo ein anderes und strengeres Ideal aufgetaucht ist, als nämlich teils die unbedingte Enthaltsamkeit als die höchste Lebensform gepriesen (Buddha, Paulus), teils das selbe keusche und monogame Verhältnis zur Liebe vom Manne wie von der Frau gefordert wurde. Es ist übrigens sonderbar, dass die Forderung der keuschen und monogamen Liebe beim Manne in der Literatur vor Martin Luther sich nicht stark bemerkbar macht, und dass die Forderung der absoluten Enthaltsamkeit z. B. in der ältesten christlichen Bücherwelt sich viel stärker kund gibt.

Auch für Luther ist das voreheliche Verhalten des Mannes eine Kleinigkeit, bei der es mehr darauf ankommt, dass man sich nicht vom Teufel zu Selbst-Quälerei und Verzweiflung verführen lässt, als dass das Ideal verwirklicht wird.

Die in der Literatur erhobene Forderung der absoluten Enthaltsamkeit setzt aber voraus, dass das Ideal der Keuschheit schon lange in der Gesellschaft ein stilleres Leben geführt hat. Das erste wird gewesen

sein, dass der Ehemann, der ausserhalb seiner Ehe geschlechtlichen Verkehr suchte, oder in sein Haus Dirnen einlud, sich öffentlichem Tadel aussetzte. Nachher hat sich bei vielen Völkern die Sitte entwickelt, dass der Mann nur eine Frau heiraten darf.

Dabei hat also die ursprüngliche Eifersucht des Mannes sich, wenn man so will, an ihm selbst gerächt, er hat für die Frauen eine Grube gegraben, in die er selber hineingefallen ist, dadurch, dass die Monoandrie die Monogynie nach sich gezogen hat.

Wie viel dabei der Erblichkeit, und wie viel der Suggestion und der moralischen Tradition zuzuschreiben ist, lässt sich nicht leicht bestimmen. Wie wir schon bei der Frage nach den Ursachen für das Aufhören des Kannibalismus gesehen haben, hat Ch. Letourneau die männliche Erblichkeit der weiblichen Eigenschaften sicher zu hoch angeschlagen, und ausserdem die Erblichkeit der nicht auf spontaner Variation, sondern auf Anpassung beruhenden Furcht ohne weiteres vorausgesetzt. Wir wollen es versuchen, uns die erste Frage klar zu machen.

In den älteren Erörterungen über die Frauenfrage wurden zuweilen von den Männern die schlechten Eigenschaften Evas im Paradies, ihre Neugierde u. s. w., gegen die Frauen geltend gemacht. Die Frauenrechtlerinnen, so in die Enge getrieben, machten zuletzt geltend, dass nicht die Frauen allein, sondern auch die Männer alle von Eva herstammen. So, durch einfaches Zerhauen des Knotens, lässt sich aber diese verwickelte Erblichkeitsfrage nicht lösen. Die Söhne zeigen bekanntlich eine Neigung, viele Eigenschaften vorzugsweise vom Vater oder von den männlichen Vorfahren zu erben. So wird der Bartwuchs meistens vom Vater oder etwa vom Grossvater mütterlicherseits geerbt, während die bartlosen Wangen der Mutter fast niemals auf die Söhne vererbt werden. Was in Bezug auf den Bart in die Augen springt, gilt in weniger auffallender Weise von fast jedem körperlichen Zug. Jeder Zug erscheint bei dem Sohne eben in männlicher Form, und also so, wie er bei den männlichen Vorfahren gewesen war, und als ob die Mutter und die weiblichen Vorfahren bei dieser Vererbung einfach übersprungen würden. Von dieser Regel gibt es freilich Ausnahmen, bei den weiblichen Männern, diese werden aber mit Recht als Anomalien aufgefasst. Dasselbe gilt nun umgekehrt in ganz gleicher Weise für die Frau. Eine Frau, die von ihren männlichen Vorfahren einen vollen Bartwuchs geerbt hat, kommt nur ausnahmsweise vor. Was für den Bart gilt, gilt fast für alle körperlichen Züge: selten kommt eine Nase vor, die nicht — wenn auch in noch so geringem Grad — weiblich geformt wäre. Bis auf die Zehen bestätigt sich diese Regel. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, dass zwischen Mutter und Sohn,

zwischen Tochter und Vater gar keine körperliche Ähnlichkeit vorkom men könne.

Das Gesetz von der geschlechtlichen Differenzierung ist nicht unbedingt, sondern findet in verschiedenem Grade auf die verschiedenen Körperteile Anwendung. So ist der Unterschied in bezug auf den Haarwuchs an den Wangen meistens absolut, während er z. B. in bezug auf das Haupthaar oder die Ausbildung der Brustdrüsen schon bedeutend geringer ist, um schliesslich bei einigen Zügen beinahe zu verschwinden. Die Züge, wo der Unterschied am schroffsten hervortritt, werden gewöhnlich als sekundäre Geschlechtszüge bezeichnet (wobei wir nämlich hier von den primären absehen). Wenn nun in körperlicher Beziehung die spezifisch weiblichen Variationen in der männlichen Erblichkeit übersprungen werden, ist es von vornherein nicht zu erwarten, dass die geistigen Eigenschaften der Mutter ohne Unterschied auf Söhne und Töchter sich vererben. Wir werden auch hier eine Abstufung zu erwarten haben zwischen Eigenschaften, wo die rein geschlechtliche Variation stärker, und solchen, wo sie schwächer hervortritt. Was nun im besonderen die sozial gezüchtete Keuschheit der Frau betrifft, glaube ich, dass man den Knoten weder apriorisch noch empirisch mit einem Schnitte wird zerschneiden können, sondern es kommt mir vor, als ob die Sache von den Launen, beziehungsweise von den Gesetzen der spontanen Variation abhängig ist.

Wenn nämlich zur Gattin eine Frau gewählt wird, die eine Neigung zur Keuschheit zeigt, und diese Neigung auf spontaner Variation beruht, dann ist das Eintreten dieser Variation schon mit der Natur ihrer zwei Eltern gegeben. Hierbei kommt es nur auf die Natur der beiden Eltern an; ob sie nämlich darin besteht, dass sie besonders ehrbare Töchter erhalten, oder im allgemeinen ehrbare Kinder. Beide diese Formen der spontanen Variation werden vielfach vorgekommen sein; bei der Sexualselektion wie bei der Kriminalselektion wird aber auf solchen Unterschied keine Rücksicht genommen, sondern es sind die ehrbaren Frauen, deren Brüder auch ehrbar sind, mit den anderen gleichwertig. Nach den für spontane Variation und Erblichkeit geltenden Gesetzen kann es nun vorkommen, dass die Eigenschaft einer Frau, ehrbare Töchter und ausschweifende Söhne zu gebären, in ihrer Nachkommenschaft die wechselnden Geschlechterfolgen hindurch konstant bleibt, während die Eigenschaft einer anderen Frau, ehrbare Töchter und Söhne zu gebären, ebenso die wechselnden Geschlechter hindurch sich behauptet.

Mit diesen Überlegungen meinen wir es erklärlich gemacht zu haben, dass die Auswahl der ehrbaren Frauen zu dem Ergebnis hat führen können, dass Männer mit derselben natürlichen Neigung vielfach vorge-

kommen sind. Zu dieser Entwickelung hat sich die Suggestion und die Tradition gesellt, die von den weiblichen Kreisen ausgehen.

Eine Frau, die für die innige und lebenslängliche Liebe veranlagt ist, wird naturgemäss einen Mann vorziehen, der eines ähnlichen Gefühls fähig ist, wie dies bei dem ausschweifenden oder zu sehr polygam veranlagten Mann nicht vorkommt. So geschieht es, dass die Frauen die an sie gestellten Forderungen an Reinheit zum Teil erwidern, und dass die höher entwickelten Staaten ihre Forderungen mehr und mehr anerkennen. Dabei ist es hier wie überall in der Moral so zugegangen, dass die Natur sich in widerspruchsvolle Neigungen gespalten hat: die böse Lust blieb bestehen, und daneben entwickelte sich das böse Gewissen, — die heterozentrische Anerkennung von Lebensformen, zu denen man doch keine richtige Neigung fühlte. Diese Entwickelung hat um so schneller und kräftiger vor sich gehen können, als sie mit den sonst geltenden Moral-Grundsätzen übereinstimmt. Wir haben wiederholt Gelegenheit gehabt, den Inhalt des höchsten Moral-Gebotes hervorzuheben: Du sollst die Werte anderer nicht rauben, oder für die geraubten und von dir verbrauchten Werte anderer vollen Ersatz geben. Mit diesem Gesetze der Gegenseitigkeit steht die ganz naive und vormenschliche Liebe eigentlich nicht in Widerstreit; mit der Verwickelung der Lebensbedingungen und der Vermehrung der Gebote wird dies aber anders. Schon mit dem strengen Verbote des Ehebruchs in der Urzeit ist hier eine bedeutende Veränderung eingetreten. Selbst wenn der Verführer, etwa durch Flucht in die Berge, sein Leben retten kann, bleibt immer die Wahrscheinlichkeit bestehen, dass die Frau, mit der er gelebt hat, getötet, oder gar gegessen werde. So hat ihr der Verführer das grösste Unglück bereitet oder sie wenigstens der Gefahr desselben ausgesetzt. Ja, wenn auch ein solches Verhältnis eine Zeitlang vom Eheherrn nicht entdeckt wird, lebt die Ehebrecherin in einer steten Gefahr und in einer unaufhörlichen Angst, die ihr Leben viel unglücklicher gestaltet, als das ihres Verführers. Auf die Dauer lässt sich das Verhältnis wegen der Grösse der Gefahr kaum fortsetzen. Kommt nun hinzu, dass die betreffende Frau schon eine gewisse Neigung zur Treue und damit zur innigsten Liebe hat, so ist ihr vielleicht das Aufhören des Verhältnisses ein unvergesslicher Schmerz, während der Verführer sich oft leichten Herzens mit einer anderen Verbindung tröstet.

So sehen wir, wie das Verhältnis zwischen dem Ehebrecher und seiner Geliebten nicht die volle Gegenseitigkeit bietet, sondern an einer starken Einseitigkeit leidet, da der Ehebrecher eine unverhältnismässige Menge von Werten zerstört und Gefahren und Leiden herbeiführt, für die er weder bereit noch imstande ist, irgend einen vollgültigen Ersatz zu

leisten. So trifft ihn dann das moralische Urteil der Gesellschaft noch stärker, als das des Strafrechts, und die entsprechende böse Lust, obwohl sie bei den Männern nicht leicht auszurotten war, wurde dennoch von den Männern selbst sehr kräftig als schlecht empfunden, als Sünde beurteilt.

Ganz ähnlich steht die Sache, wenn es sich um geschlechtlichen Verkehr mit unverheirateten Mädchen handelt. Je strenger das soziale Urteil über das gefallene Mädchen wird, um so mehr muss auch die moralische Beurteilung des Verführers abschätzig werden. Die Schande, der Verlust an sozialem Ansehen, die Leiden aller Art, denen das gefallene Mädchen sich aussetzt, sind übergross, und der Verführer meistens weder gewillt noch imstande, für die geraubten Werte genügenden Ersatz zu bieten. So wird auch der Mädchenverführer zuerst von dem moralischen Unwillen der Frauen, später von dem Tadel der ganzen Gesellschaft getroffen.

Die Männer, ob auch die Lust zu derartigen Unternehmungen aus ihren Herzen nicht ausgerottet ist, können nicht umhin, dem weiblichen Tadel aufrichtig beizustimmen. Übrig bliebe für den Mann als erlaubter, ausserehelicher Geschlechtsverkehr nur noch der Umgang mit den Dirnen. Der rohe und unentwickelte Moralsinn hat lange gefunden, dass diese Wesen in der geleisteten Bezahlung den erwünschten Ersatz hätten. Auf die Dauer kann man jedocht nicht unterlassen, gewahr zu werden, wie schief, naturwidrig und unglücklich die Stellung dieser Mädchen ist. Die Blüte ihrer Jugend wird der Zivilisation und der sozialen Organisation zum Opfer gebracht. Wenn sie verbraucht ist, ist die Dirne ohne Wert für das Leben, und das Leben ohne Wert für sie. Dementsprechend hat die Entwickelung mit sich gebracht, dass derjenige, der mit Dirnen lebt, einem immer steigenden Tadel seitens der Gesellschaft ausgesetzt wird. Der Schluss dieser Entwickelung hat sich in dem Schlagworte: gleiche Forderungen für Mann und Frau, verdichtet [1].

Dabei haben wir bei weitem nicht alle die Umstände vorgeführt, die die geschlechtliche Moral der Gesellschaft bestimmt haben, sondern nur diejenigen Hauptgrundsätze hervorgehoben, die aus dem allgemeinen Moralgesetze von der Gegenleistung und dem Austausche der Werte entspringen. Wir wollen uns noch bei einigen Umständen aufhalten, die die geschlechtliche Kritik verstärkt und vertieft haben.

Was das Hetärentum betrifft, ist es wahrscheinlich, dass hier eine Art Ansteckung der Gefühle, eine Ausbreitung bzw. Assimilation der Urteile sich geltend gemacht hat, insofern nämlich als ein schwarz gefärbtes Lebensgebiet die Nachbargebiete hat schwarz werden lassen. Es

[1] Vergleiche B. Björnson: „Ein Handschuh“ und „Leonarda“.

ist, wie wir sahen, ein Augenblick eingetreten, wo die Moral der jungen Mädchen wie die der Frauen heilig wurde, und wo die Hetären aus der guten Gesellschaft ausgestossen wurden. Die auf sie bezüglichen Urteile sind dann unter den Frauen immer entschiedener wegwerfend geworden. Je hässlicher die Dirne in den Augen der ehrbaren Frau erschien, um so natürlicher ist es durch eine Art Assimilation der Gefühle gekommen, dass auf den Mann, der mit solchen verhassten Wesen in offener Weise verkehrt, ein Teil des abschätzigen Urteils übergeht, so dass auch er als minderwertig oder sündhaft erscheint. Es hat sich in den meisten zivilisierten Ländern zuerst die Sitte entwickelt, dass der Mann seinen Umgang mit den Dirnen verheimlicht. »Offenbar sind die Taten der Finsternis«, sagt Paulus, und das alt-norwegische Gedicht »Hova-Mol«: »Im Dunkeln sollst du das Mädchen küssen, denn ihrer viele sind die Augen des Tages«. Solche Verheimlichung ist aber ein Ausdruck dafür, dass der Mann sich genötigt sah, die strengere von den Frauen ausgehende Verurteilung offen anzuerkennen. Je strenger das auf die Männer bezügliche soziale Urteil wurde, um so besser durchgeführt die Verheimlichung, um so tiefer die Finsternis.

Eine fernere Ursache für die Strenge der geschlechtlichen Moral-Urteile dürfte in der den Menschen eigentümlichen Neigung zur Übertreibung gesucht werden. Die Übertreibung bringt schon die Interessen des einzelnen in Gefahr, dieweil das spätere Ich für die augenblickliche Befriedigung des früheren zu leiden hat. So kann sie schon zu einer rein ego-zentrischen Reue, und zu individueller moralischer Kritik Anlass geben. Wenn das Individuum seine eigene Tüchtigkeit herabsetzt, gesellt sich die soziale Kritik zur egozentrischen, um die schädliche Übertreibung energisch zu verdammen.

Wir können die menschlichen Werte der Kürze halber in drei grosse Gruppen sammeln: Erstens die elementaren Werte der Ernährung und der Verteidigung, zweitens die Geschlechts-Werte, drittens die höheren, assoziativen, freien Werte, wie die der Schönheit in Natur und Kunst, die der Selbst-Wertung und der Menschen-Wertung (d. h. der Moral), die der Religion, die der Verstandes-Übung, Güter, die wir zusammen mit einem Worte als die estetoiden Werte bezeichnen können.

Innerhalb dieser drei Gruppen ist der Mensch in ungleichem Masse der Übertreibung und der entsprechenden Reue ausgesetzt. Damit will ich jedoch nicht bestreiten, dass die ernste, wirkliche und tadelnswerte Übertreibung auf sämtlichen Gebieten vorkommen könne. Es wird aber niemand leugnen, dass das Geschlechtsleben ihr am stärksten ausgesestzt ist. Die Menschen haben bekanntlich, wegen der Stärke ihrer freien

Vorstellungen und des Spieles ihrer Phantasie überhaupt eine stärkere Neigung zu naturwidrigen Übertreibungen als die Tiere. Da sagt wieder unser Hova-Mol: »Zu rechter Zeit verlassen die Kühe die Wiesen; der unreine Mensch aber kennt niemals das Mass seines Magens«. Der Vielfrass ist, wie auch der Trunkenbold, schon längst von der Gesellschaft moralisch verurteilt worden.

Und doch sind es nicht die elementarsten und unentbehrlichsten Werte des Essens und des Trinkens, die am stärksten zur Übertreibung auffordern, und auch nicht die Gruppe der relativ entbehrlichen estetoiden Werte, die nicht durch Zuchtwahl vervielfachte Intensität erhalten haben, sondern dies ist eben die mittlere Gruppe, die Geschlechts-Werte, wo die Leidenschaften zwar beherrscht werden können, und aus sozialen Gründen vielfach zurückgedrängt erscheinen, aber dennoch wegen der Selektion der Zeugung eine nie sinkende Kraft behalten.

Eine Person, (Mann oder Frau), die sich allzu sehr dem geschlechtlichen Genuss hingibt, wird dadurch ihre Gesundheit zerstören, und ihre Kraft vernichten, und wird dann schliesslich selbst leicht ihr Handeln durch heftige egozentrische Reue verurteilen müssen. Auch die anderen, die Vertreter der Gesellschaft, können ein solches Leben nicht billigen, da ja der soziale Wert einer Person zu ihrer Leistungsfähigkeit im Verhältnis steht, während ein erkrankter Mensch eine grosse Last für seine Umgebung bezeichnet. Die eigene Gesundheit zu zerstören, ist etwas nicht Erlaubtes.

Mit diesen kurzen Worten ist jedoch die Frage von der moralischen Bedeutung der geschlechtlichen Übertreibung noch lange nicht erschöpft. Ich möchte aber dem Leser das tiefere Eindringen in dies wenig erfreuliche Gebiet ersparen. Die Mehrzahl der betreffenden Erscheinungen gehören in die Lehre von den Geistesstörungen, und werden in der ärztlichen Literatur in eingehendster Weise behandelt.

Aber gerade diese Tatsache möchten wir unterstreichen: dass nämlich die geschlechtliche Entartung bei den Menschen vielfach bis zur Geisteskrankheit sich steigern kann.

Der Wahnsinn ist freilich — seiner Natur zufolge — eine Krankheit, und stört, wie jede solche, die natürliche Anpassung an die Lebensbedingungen. Dennoch scheint mir die Häufigkeit eben der geistigen Störungen einen unserer Sätze zu bestätigen, dass nämlich der menschliche Geist ein in sehr unbeholfener und unvollkommener Weise den Bedürfnissen angepasstes Werkzeug ist. Er ist den folgenschwersten Schwankungen und Verirrungen ausgesetzt. Und ganz besonders ist die selektionsbestimmte Intensität, bzw. Expansion des Geschlechtstriebes eine Anpassung, die in sehr unpraktischer Weise den Menschen den wahn-

sinnigsten Formen der Ausschweifung und des Verbrechens aussetzten. Hier ist vor allem an den Missbrauch von kleinen Kindern, und an alle die Fälle, wo Mord und Gewalttaten als Folge des Geschlechtstriebes vorkommen, zu erinnern. Alle diese Vergehen haben selbstverständlich dazu beigetragen, den Trieb selbst als etwas Fürchtenswertes erscheinen zu lassen.

Ausser diesen mehr unmittelbaren Verirrungen des Geschlechtstriebes kommt auch sonst viel Elend im Menschenleben mehr mittelbar auf seine Rechnung. Wir sagten, dass die geschlechtliche Übertreibung den Menschen körperlich und geistig schwächen kann. Diese Erscheinung erhält vervielfachte Bedeutung dadurch, dass die Schwäche wiederum für allerlei akute und chronische Krankheiten empfänglich macht, was für die Menschheit um so schlimmer ist wegen der übergrossen Rolle, die die Krankheiten aller Art unter uns spielen. Die Stimmung des Unwillens und der Verzweiflung, die die Krankheit hervorruft, wendet sich nun mit Recht gegen die geschlechtliche Übertreibung, und mitunter auch gegen den Geschlechtsverkehr im allgemeinen. Letzteres tritt besonders ein, wenn eine schon vorhandene Krankheit mit sich bringt, dass für ein bestimmtes Individuum der Geschlechts-Verkehr wirklich schädlich ist. Wären wir Wesen mit vollendeten Natur-Instinkten und völlig angepassten Geisteskräften, würde in solchen Fällen der Trieb einfach aufhören. Da aber unser Geist tatsächlich von schwankenden Instinkten geleitet, ein gebrechliches und nur unvollkommen angepasstes Werkzeug ist, tritt deshalb häufig eine Spaltung ein: kränklich gesteigerter Trieb und darauffolgende heftige krankhafte Reue. Dabei sind noch zwei Umstände besonders hervorzuheben, erstens die besonderen Geschlechtskrankheiten, zweitens das Verhalten des Greisen-Alters. Die Geschlechtsorgane sind bekanntlich die Vermittler von verschiedenen Leiden, unter anderem von einer pestartigen und schrecklichen Krankheit.

Das Verhältnis zwischen dem Geschlechtsverkehr und der Syphilis ist der Natur der Sache nach ein recht zufälliges, aber trotzdem hat diese entsetzliche Krankheit bei der ethischen Verdammung des Geschlechtsverkehrs gewiss ihre Rolle gespielt. Tiefer in der Natur der Sache begründet ist das Verhältnis zwischen dem Greisen-Alter und der Forderung der Keuschheit. Das Greisen-Alter verhält sich in Bezug auf das Geschlechtsleben ebenso ablehnend wie die Krankheiten. Wenn wir mit vollendeten Instinkten und angepassten Geisteskräften ausgestattet wären, würde im Leben jedes einzelnen ein Zeitpunkt kommen, wo der Trieb ohne weiteres aufhörte. Tatsächlich tritt aber auch in diesem Falle vielach eine Spaltung ein, insofern als der Trieb, teils einfach infolge früherer

Übertreibungen, teils weil er das Phantasieleben zu stark beherrschte, und wegen zu zahlreichen Assoziationen, sich festgewurzelt hat, zum natürlichen Zeitpunkte nicht aufhören will.

Die so eintretende Spaltung äussert sich in einer fieberhaften Jagd nach den früheren Genüssen einerseits, andererseits in einer bitteren Reue und in schmerzlichen Selbst-Vorwürfen. Je grösser die Alters-Schwäche, je näher der Tod, um so natürlicher erscheint die abschätzige Wertung des Geschlechtslebens. Letzteres ist ja der verdichtete Ausdruck der Lebenskraft, und bezeichnet den phylogenetischen Triumph des Lebens über den Tod. Der Augenblick des Sterbens ist seinerseits der Triumph des Todes über das Leben des Individuums. So besteht zwischen dem Geschlechts-Akt und der Idee des Todes ein gerader Gegensatz, und es herrscht sogar eine Art unversöhnlicher Streit in ihrer Vorstellung. Der physiologische Widerwille gegen den Geschlechtsverkehr, der sich bei dem Kranken oder bei dem Altersgeschwächten einstellt, nimmt wegen der Bewusstseins-Spaltung die Form von moralischer Indignation an, und assoziiert sich mit der sonst entwickelten Kritik der geschlechtlichen Übertretung, um dieser Art Kritik eine ganz einzigartige Stärke zu verleihen.

Durch das Zusammenwirken der hier erwähnten Faktoren und vielleicht noch anderer Umstände ist es gekommen, dass die Sexual-Werte vor anderen Werten des Lebens den sakramentalen Charakter erhalten haben, wobei die geschlechtlichen Moral-Urteile mehr als irgend welche andere die Merkmale des Absoluten tragen. Damit steht die eigentümliche und sonderbare Gewalt des geschlechtlichen Scham-Gefühls wieder in Verbindung.

Es liesse sich ein ganzes Buch über die Frage schreiben, wie derartige Gefühle das Leben des zivilisierten Menschen durchsetzen, und sich hier so breit gemacht haben, dass selbst die unschuldigsten und notwendigen Vorgänge des Stoff-Wechsels dadurch sakro-sankt geworden sind, und nicht in der Unterhaltung der Gebildeten namhaft gemacht werden dürfen. Selbst die Türe, die zu dem »Abort« führt, darf ein Herr nicht gern innerhalb des Gesichtskreises einer Dame öffnen, und umgekehrt. Schon im Altertum machte die Volks-Komödie von der Absolutheit dieser Gefühle Gebrauch, um eine Spannung zu schaffen, die sich in einem homerischen Gelächter löste. Um aber auf das eigentliche Geschlechts-Leben zurückzukommen, so wurde schon frühzeitig gelegentlich jeder Verkehr zwischen den Geschlechtern moralisch verurteilt. Buddha und Paulus sind oben schon genannt worden. Aus solchen Ideen ist das ganze christliche Mönchtum, die Askese, und das Zölibat in der Kirche hervorgegangen. Ja, es gab in der ersten Christenheit eine Richtung, die forderte, dass

die Eheleute ohne geschlechtlichen Verkehr in der Ehe mit einander leben sollten, so dass, wie Ludwig Holberg es wiedererzählt, der Mann seine Frau als den Baum der Erkenntnis betrachten sollte, an dem nicht gerührt werden dürfte.

Wenn es geschehen konnte, dass selbst der eheliche Verkehr einer solchen Wertung anheim fiel, so natürlich noch mehr die böse Übertretung der hier allgemein geltenden sozialen Gesetze und Einschränkungen. Ehe ich diesen Punkt endlich verlasse, will ich noch einen Umstand hervorheben, der die Intensität dieser Urteile hat verstärken können, ich meine die Tatsache, dass die Kraft der positiven Geschlechtswerte einfach durch eine Art Rückwirkung die entsprechenden negativen Urteile verstärkt und vertieft. Wenn man von dem Übertreter weiss, dass ihm seine Übertretung eine besonders starke Lust verschafft, hat diese einfache Grössen-Vorstellung auf die Intensität des Verdammungs-Urteils eine erhöhende Wirkung. Einer solchen Sachlage gegenüber scheint es nicht mehr möglich, neutral zu bleiben, sondern man muss entweder die betreffende starke Lust billigen, oder sie besonders stark verdammen. Man braucht nur an das Mittelalter zu denken, um sich zu vergegenwärtigen, wie die geschlechtliche Lust als ein Kunstkniff des Teufels zum Verderben der Menschen aufgefasst, und die besondere Intensität dieser Lust in Parallele mit der Intensität der Leiden in der Hölle gebracht wurde. Wollte man die Geschichte der Hölle und des Teufels in den verflossenen Jahrhunderten schreiben, so würde man auf Schritt und Tritt diese Verbindung zwischen höllischer Lust im Sinne des Geschlechts-Verkehrs und höllischem Leiden antreffen.

Wie es auch um das Verhältnis zwischen den verschiedenen bestimmenden Faktoren steht, es ist empirische Tatsache, dass die geschlechtlichen Übertretungen in der Gesellschaft von einem ausserordentlich strengen moralischen Tadel betroffen werden.

Wer sich die Aufgabe stellt, zu untersuchen, ob es mit dieser Moral unter den Männern wirklich Ernst ist oder nicht, hat sich eine überaus schwere Arbeit gewählt. Wir haben schon gesehen, wie in der Literatur bedeutende Männer in voller Aufrichtigkeit behauptet haben, dass die weibliche Natur nichts anderes sei, als eine Mischung von geschlechtlicher Leidenschaft, bewusster Heuchelei, und unbewusstem Selbstbetrug. Diese Art, die widerspruchsvollen Selektions-Ergebnisse zu deuten, birgt offenbar viel Falsches in sich, wenn auch schon darin Elemente der Wahrheit mit einbegriffen sind. Gibt es aber in Verbindung mit der weiblichen Reinheit und Keuschheit viel Selbstbetrug und vielfache Heuchelei, wie steht es dann um die männliche Moral in dieser Beziehung?

Die Geschichte bietet eine unübersehbare Menge von Beispielen für Heuchelei und Lüge, und zwar in zunehmendem Grade mit der gesteigerten Strenge und Anzahl der Moral-Forderungen. Dieser Lüge entspricht eine tiefgreifende Spaltung im individuellen Bewusstsein, ein sehr merkwürdiger innerer Zwiespalt, der sich die sonderbarsten Ausdrücke gibt. Wer am Mittagstische oder beim Kaffee-Trinken an eine Anzahl europäischer Herren in Gegenwart ihrer Damen die Frage stellt, ob die Monogamie, die wir haben, oder die Polygynie, die »ungeheure Vernunft Asiens«, das Richtigere sei, wird von der Mehrzahl der Anwesenden ohne Zweifel die Monogamie eifrig verteidigt hören; dabei werden die Verteidiger sich auf einen moralischen Standpunkt stellen, werden die Polygynie unsittlich finden, und werden überhaupt einen feinen und strengen Sinn für die Reinheit und die Keuschheit des Lebens offenbaren. Niemand wird mir bestreiten, dass die Sache meistens so verlaufen wird. Ich behaupte aber mehr, nämlich dass dabei die vorgeführten Meinungen nicht geheuchelt sind, sondern dass die sich offenbarenden Gefühle im Augenblick auch wirklich empfunden werden, und sich als die objektiv richtigen im Bewusstsein dieser Herren geltend machen.

Wer nun aber dieselbe Versammlung von Herren eines Abends im Rauchzimmer beim Glase Grog beobachtet, wo sie allein und ohne ihre Damen sind, und einander Witze und angeblich humoristische Geschichten erzählen, wird meistens Anekdoten hören, die sich um mehr oder weniger moralwidrigen Geschlechts-Verkehr drehen. Je anstössiger und unanständiger die Geschichte, um so köstlicher ergötzt sie die Gesellschaft, so dass der prüfende Beobachter meinen sollte, die Moral-Grundsätze von dem Gespräche am Kaffetisch seien bei diesen Herren nicht vorhanden, hätten da niemals wirklich bestanden, sondern die betreffenden Herren bekennten sich doch zur »ungeheuren Vernunft Asiens«, und sähen in der Monogamie nur eine unnatürliche Einschränkung ihrer Neigungen.

Dabei ist es sonderbar, dass dieser Zwiespalt, dieser tiefe Widerspruch gar häufig unseren europäischen Herren nicht einmal zum Bewusstsein kommt. Wenn das Gespräch auf die Türkei oder auf Ägypten kommt, sprechen sie ganz unverfroren die stärksten, abschätzigen Urteile aus, ohne zu bemerken, wie sie dabei sich selbst verurteilen. Wie oft z. B. hört man nicht, dass die asiatische Zivilisation nur ein äusserer Firnis sei, und diese Bemerkung eben auf die Ordnung der ehelichen Verhältnisse bezogen. So äusserte ein Europäer den grössten Unwillen darüber, dass seine sehr gebildeten türkischen Freundinnen, die den höchsten Gesellschaftskreisen angehörten, ohne Bedenken von den ausserehelichen Verbindungen ihres Vaters erzählten, und von dem ökonomischen Verlust, die diese der

Familie gebracht hatten. Freilich, in Europa würde schwerlich eine gebildete Tochter über so etwas sich äussern können. Derartige Verbindungen werden in Europa sorgfältiger verheimlicht, das beweist ja aber noch nicht, dass die betreffende Kultur nicht auch bei uns sich dem Standpunkte nähern könne, bloss ein äusserer Firnis zu sein. Der Widerspruch kommt den Europäern häufig nicht zum Bewusstsein, dafür ist er aber nicht desto weniger Tatsache, und die wenigen, die ihn ernstlich durchschaut haben, sind vielfach geneigt gewesen, der widerspruchsloseren Offenheit Asiens den Vorzug zu geben.

Arthur Schopenhauer stützt bekanntlich seine Verteidigung der asiatischen Polygamie auf die Betrachtung, dass der Asiate seine Handlungen nicht verheimlicht, und für seine geschlechtliche Verbindungen die volle ökonomische Verantwortlichkeit übernimmt, und also dadurch in beiden Stücken höher steht als der Europäer. Er sieht in der europäischen Monogamie nichts als Komödiespiel und schlauen Humbug. Indessen ist die vielfache Heuchelei, die wir in Europa finden, gerade ein Zeichen dafür, dass starke moralbildende Kräfte in Tätigkeit sind.

Einer siegreichen neuen Moral gegenüber gibt es für den einzelnen nur zwei Möglichkeiten: entweder die Lüge, oder die Umwandlung der Gesinnung und der Handlungsweise. Die Lüge kann aber in diesem Falle zwei recht verschiedene Sachen bedeuten, je nachdem entweder der Zwiespalt in des Lügners eigenes Bewusstsein eingedrungen ist, oder nicht. Wenn nicht, dann ist die Denkweise des Lügners von der neuen Moral unberührt, und wenn er das Gegenteil vorheuchelt, geschieht es nur, um materielle oder soziale Vorteile zu erzielen. Anders wenn der Zwiespalt in den Charakter erst einmal eingedrungen ist, wenn die Denkweise des Lügners von der neuen Moral schon tatsächlich beeinflusst ist, freilich ohne dass dadurch seine Lebensweise schon umgestaltet wäre. In dem Falle des widerspruchslosen Charakters ist die Anerkennung der neuen Moral erlogen und unaufrichtig. In dem anderen Falle ist sie aufrichtig und kommt von Herzen, und nur deshalb sprechen wir von einer Lüge, weil die immer noch entgegengesetzte eigene Handlungsweise verheimlicht, und darüber gelogen wird.

Wir können uns den Unterschied in folgender Weise noch etwas klarer machen: im ersten Falle wird die neue Moral *nicht einmal für andere* als ein wesentlicher Fortschritt angesehen, sondern die ganze Komödie einer neuen Auffassung wird nur wegen der sozialen Würde und Anerkennung gespielt. Im zweiten Falle dagegen wird die neue Moral *durchaus als das für andere Richtigste und Beste erkannt*, und diese Denkart nur deshalb *im eigenen Auftreten nicht aufrichtig*

durchgeführt, weil die zwar als böse erkannten, aber tatsächlich bestehenden entgegengesetzten Triebe zu stark sind. Der Mensch urteilt dann in der Tiefe seines Herzens, wie jener Häuptling der Buschmänner, der sagte: wenn ein anderer meine Frau verführt, ist es böse; wenn ich die Frau eines anderen verführe, dann ist es gut«, und zwar so, dass das »Böse« in moralischem Sinne gefasst wird, und für Vergehen auch gegen einen Dritten geltend bleibt. In diesem Falle haben wir die Heuchelei als Ausdruck eines gespaltenen und widerspruchsvollen Bewusstseins.

Es ist leicht zu sehen, dass die bewusste Lüge des widerspruchsfreien Charakters in höchstem Masse antimoralisch ist. Der ehrliche Don Juan, oder der Salomon mit seinen tausend Frauen, hat vielleicht seine eigene Moral und ein gutes Gewissen. Letzteres hat auch der bewusste Lügner, aber er wagt nicht, es einzugestehen. Er ist so antimoralisch wie nur möglich: in Worten und durch sein öffentliches Auftreten bekämpft er die Moral seines Herzens, durch seine verheimlichte Handlungsweise die geltende Landes-Moral.

Die Lüge des innerlich gespaltenen Charakters hat kein so schroff antimoralisches Gepräge. Dieser arbeitet ja in Worten und durch öffentliches Auftreten für die Moral seines Herzens, die auch die des Landes ist. Nur seine Handlungsweise läuft ihr noch zuwider. Indessen kann Unwahrheit niemals ein zutreffender Ausdruck des moralischen Bewusstseins werden, da darin eben das, was den Gegenstand der moralischen Wertung ausmacht, der Willensakt oder die Handlung, verheimlicht wird. Wir wollen deshalb diese Art Heuchelei als pseudomoralische Lüge bezeichnen, aber dabei uns doch bewusst bleiben, dass auch dieser Ausdruck die Sache nicht vollständig deckt; denn eigentlich ist solche Lüge ein wahrer Ausdruck des Moralbewusstseins, und es ist das tatsächliche Leben, das hier die moralische Unwahrheit enthält.

Dieser tiefen Spaltung im Bewusstsein des einzelnen entspricht die ganz sonderbare Doppelstellung, die die pseudomoralische Lüge in der Entwickelung der Gesellschaft eingenommen hat. Es ist nämlich offenbar, dass die Lüge, die an sich und ihrer Natur zufolge immer moralwidrig ist, dennoch in der Geschichte eine kräftige Stütze bei der Umwandlung der moralischen Denkweise gebildet hat, dadurch, dass sie die gegen die neue Moral arbeitenden Gemütsneigungen verheimlichen, und sie so aus der sozialen Suggestion vollständig ausschalten hilft. In diesem Sinne lässt sich von der pseudomoralischen Lüge mit Recht sagen, dass sie recht regelmässig für die aufrichtige Moral-Umwandlung den Grund bereitet, und ihr vorarbeitet. Dies ist so unbedingt

richtig, dass man sogar behaupten kann, alle Anfänge moralischer Umwandlungen sind mit Lüge und Heuchelei durchsetzt, und man müsste froh sein, wenn solch hartes Urteil allein auf die Anfänge Anwendung hätte. Fast möchte es scheinen, als ob die beiden geraden Gegensätze Lüge und Moralität immer schwesterlich zusammen arbeiteten. Und dennoch ist es nicht weniger wahr, dass diese selbe Lüge der Moral auch unmittelbar entgegenarbeitet. Wer nämlich seine Handlung verheimlicht, erkennt dabei zwar die Kritik derselben an, wer sie aber ernstlich bereut, hat doch die Kritik besser und tiefer zu Herzen genommen. Dies ist also die doppelte Rolle der pseudomoralischen Heuchelei: einerseits erleichtert sie die ganz allgemeine und grundsätzliche Anerkennung der sozialen Kritik, andererseits verhindert sie die ernste Reue, und damit die tiefste persönliche Aneignung der Moral.

Diese Pseudomoralität, die sich in jeder Moralentwickelung nachweisen lässt, spielt im Geschlechtsleben und zwar sowohl in dessen Geschichte wie auch in seinen jetzigen Äusserungsformen eine ganz besondere Rolle infolge der Intensität der hier streitenden Werte, der Stärke der Leidenschaften und der Strenge der Urteile.

Wir haben schon nachgewiesen, dass diese Leidenschaften wenigstens bei dem Manne kraft des Gesetzes von der Selektion der Zeugung eine nie sinkende Intensität in der Rasse behaupten. Die verschiedene Weise, in der die Zuchtwahl-Gesetze bei den Frauen und bei den Männern wirken, haben es mit sich gebracht, dass bei den Frauen die Aufrichtigkeit in Bezug auf Keuschheit grösser ist, und die Heuchelei seltener als bei den Männern. Und hier glaube ich entschieden, dass die entgegengesetzte Meinung bei einigen Denkern auf irriger Beobachtung und schiefer Fragestellung beruht. Freilich kann das Leben wie die Literatur uns vielfach über geheuchelte Keuschheit und tatsächliche Sinnlichkeit bei den Frauen belehren. Dabei ist ausser dem allgemeinen Gesetze von der Zuchtwahl der Zeugung noch etwas anderes zu bemerken, nämlich die wechselseitige Erblichkeit, von der oben gesprochen wurde, hier aber in der Form von weiblicher Erblichkeit der bei den Männern gezüchteten Eigenschaften.

Wenn ein leidenschaftlicher und gar den polygamen Verbindungen ergebener Mann mehr Aussicht hat, sich in der Nachkommenschaft zu behaupten, als ein enthaltsamer, so wird dieser ausschweifende Mensch zuweilen ein solcher sein, dessen Eltern zwar ausschweifende Söhne, aber ehrbare Töchter hatten, zuweilen aber wieder ein solcher, in dessen Familie Söhne und Töchter in gleicher Weise leidenschaftlich und polygam veranlagt sind.

Wie die männliche Erblichkeit der bei den Frauen gezüchteten Keuschheit die eheliche Treue unter den Männern hat aufkommen lassen, so wird die weibliche Erblichkeit der bei den Männern gezüchteten Leidenschaft mit dazu beigetragen haben, dass bei den Frauen die eheliche Untreue so häufig vorkommt.

Teils durch dasselbe Gesetz von der gekreuzten Erblichkeit, teils durch die Wirkung der Suggestion ist es gekommen, dass selbst die Eifersucht häufig bei den Frauen vorkommt. Diese ist, wie wir gesehen haben, bei den Weibchen der Tiere ebenso selten wie die ausgesprochene Neigung zur Polyandrie. In letzterer Beziehung sind die Frauen also trotz des bei ihnen geltenden Keuschheits-Ideals oft schlimmer als die weiblichen Tiere.

Die Beurteilung dieser Sachen seitens der Literatur ist überaus schwankend und unsicher, was damit zusammenhängt, dass sie meistens von Dichtern und poetischen Gemütern herrührt, die in recht zufälligen persönlichen Erlebnissen ihren Ausgangspunkt nehmen und ihren Massstab finden.

Die ältere Auffassung, die auch in der Literatur unserer Tage häufig verfochten wird, führt die geschlechtliche Heuchelei und die polygamen Erscheinungen in unserer Kultur beinahe ausschliesslich auf die Leidenschaften des Mannes zurück. Zum Teil wohl durch die Neigung zum Widerspruch und durch die Neuerungssucht hat die entgegengesetzte moderne Richtung die Frau als die eigentliche Urquelle aller Sinnlichkeit und geschlechtlicher Leidenschaft dargestellt. Die ältere Richtung hat darin gefehlt, dass sie den Blick zu sehr an der oberflächlichen Erscheinung haften liess. Die Treue der Frau kann wegen ihrer teilweisen Passivität bedeutend grösser erscheinen, als sie in Wirklichkeit ist. Wie die neuere dramatische Literatur mit Meisterschaft an den verschiedenartigsten Beispielen nachgewiesen hat, verführt die Frau den Mann meistens nur in der Weise, dass sie sich von ihm verführen lässt. Die Leidenschaft der Frau äussert sich nicht so, dass sie den geschlechtlichen Verkehr verlangt. Dies ist ja schon im Tierreich meistens nicht die Sache des Weibchens, und man würde es deshalb mit Unrecht von der Frau erwarten. Wenn die Frau polygam veranlagt ist, äussert sie diese ihre Neigung eben nach dem Gesetze ihres eigenen Geschlechtes und nicht nach den Gesetzen des männlichen. Otto Weininger stellt unter anderem den Satz auf, dass das Weib in geschlechtlicher Beziehung nicht so sehr Frau ist, als vielmehr entweder Mutter oder Dirne. In diesem Worte mag viel Wahrheit liegen, obwohl sie sich auch anders hätte ausdrücken lassen.

Die normale und treue Frau wird eine Neigung zur Mutterschaft und zu den mütterlichen Eigenschaften haben, während die nicht zur Mutter

geeignete, aber leidenschaftliche Frau, die sie befriedigende starke Liebe auf die Dauer nicht so sehr in der Ehe als in den leichteren Verbindungen suchen wird. Dies steht wieder mit den Gesetzen der Zeugung und der Zuchtwahl in engstem Zusammenhang. Die Stärke der Liebe ist ja nicht eine für das ganze Leben gegebene beharrliche Grösse, sondern sie wechselt mit der physiologischen und phylogenetischen Rolle, die ihr zukommt. Die innige und heftige Liebe hat in der Menschheit unter anderem die Bedeutung, dass sie den moralischen Widerstand gegen das Geschlechtsleben brechen, und so ein Verhältnis einleiten hilft, das zur Mutterschaft führt. Die Gesetze der Zuchtwahl haben es mit sich geführt, dass solche heftige Leidenschaft mit starker Mutterliebe und mütterlicher Fürsorge in assoziativer Verbindung steht, da die Kinder, die solcher Fürsorge entbehren müssen, gar zu leicht Gefahr laufen, zu Grunde zu gehen, und so nicht die starke Sexual-Liebe der Mutter in der Phylogenese weiterführen können. Demnach wird die geschlechtliche Liebe beim Eintreten der Mutterschaft zwar nicht aufhören, aber doch beträchtlich verändert bzw. herabgestimmt werden. Auch beim Manne hat die Liebe eine ähnliche zeitbegrenzte Bedeutung dadurch, dass sie die moralischen und besonders die sozialen Bedenken gegen die Eheschliessung überwinden hilft, und auch hier wird bei längerer Andauer der monogamen Verbindung das Gefühl verändert und vielfach herabgestimmt. Damit will ich nicht gesagt haben, dass die Liebe in der Ehe auf die Dauer in jeder Beziehung geringer wird; es ändert sich eben mit ihren Bedingungen auch ihre Natur; die zwei Eheleute werden in den glücklichsten Fällen sich womöglich noch unentbehrlicher als früher, so dass, wenn wir dies als Massstab benutzen, die Liebe sogar grösser wird; aber die Stärke und Heftigkeit des Gefühls geht unerbittlich verloren. Das lässt sich eben die normale, treue und mütterliche Frau gefallen. Wenn aber ein solcher Übergang von Geliebter zur Mutter entweder rein physisch oder geistig nicht eintreten will, dann geschieht es natürlicherweise bei Frauen mit starken Leidenschaften, dass sie die ursprüngliche Gewalt der Gefühle zurückwünschen, und dass ihr Auftreten von diesem bewussten oder unbewussten Wunsch bestimmt wird. Dann sind sie freilich nicht mehr für die Monogamie veranlagt, sondern für den Ehebruch, für die Polyandrie in der einen oder anderen Form. Wir können demnach die ausschweifende Frau als eine solche betrachten, die in der Entwickelung von Geliebter zur Mutter gehemmt ist; viele Formen der geistigen und nervösen Entartung bringen unter anderen Verrückungen der normalen Veranlagungen auch diese mit sich.

Doch ist auch eine starke, angeerbte oder spontan entstandene Leidenschaftlichkeit hinreichende Erklärung, da die andauernden heftigen

Geschlechts-Werte meistens nicht innerhalb, sondern ausserhalb der Ehe gesucht werden.

Letzteres gilt sogar in wesentlich höherem Masse für die Frau als für den Mann; die Frau ist nämlich kraft der Gesetze der Zeugung viel mehr an den einleitenden Vorgängen des Kur-Machens als an der eigentlichen Geschlechts-Handlung interessiert. Sie erschöpft sozusagen ihre Sinnlichkeit in dem Interesse, das sie daran nimmt, erobert zu werden. Die nie rastenden und immer wechselnden Annäherungen, durch die der fordernde Freier ihr die höchste Wertung bezeugt, machen für sie das Wesen der Liebe aus. Ihre eigene geschlechtliche Aktivität erschöpft sich in der immer erneuten Bemühung, solche Annäherungen seitens des Mannes hervorzurufen. Eben diese einleitenden Vorgänge der Eroberung müssen aber notwendigerweise und nach psychologischen Gesetzen in der monogamen Verbindung der Ehe ihre Bedeutung und ihre Heftigkeit einbüssen. Die leidenschaftliche Frau wird demnach unwillkürlich fremden Herren vor dem Gatten den Vorzug geben, und das um so leichter, je mehr diese Herren den richtigen Ton des erobernden Kur-Machens zu treffen verstehen. Dabei ist die Betrachtung richtig, dass schon die herausfordernde Frau, und nicht erst die gefallene, die polygame ist, die wahre Dirne im Weininger'schen Sinne.

Ob es dabei zu eigentlichen Geschlechts-Handlungen kommt, oder nicht, hängt nach den Natur-Gesetzen der Liebe meistens nicht von ihr ab, sondern vom Manne. Wenn die Frau herausfordernd ist, hat sie nach diesen Gesetzen als weibliches Geschöpf das Ihrige getan, und es gehört nur Beseitigung der hindernden Umstände und Ausdauer seitens des sogenannten Verführers dazu, um die Sache zum Ziel zu führen.

Dieser Gesichtspunkt muss von jedem festgehalten werden, der die Frage zu beantworten sucht, ob in der heutigen Gesellschaft unter den Frauen oder unter den Männern mehr Leidenschaft und mehr polygame Neigung vorkomme, und überhaupt von dem, der den verborgenen Formen der moralischen Heuchelei und des geschlechtlichen Selbstbetruges nachgehen will.

Ich bin trotz dieses Massstabes persönlich davon überzeugt, dass in Bezug auf polygame Neigungen im ganzen gesehen die Wagschale auf die Seite der Männer sinkt, und dass, — von den berufsmässigen Hetären abgesehen — in unserer Gesellschaft unter den Frauen mehr »Mütter« als »Dirnen« vorkommen.

Der Massstab darf ja auch nicht in theoretischer Einseitigkeit angelegt werden. Wir können oft von einem erfahrenen Don Juan hören, dass er uns als eine grosse Entdeckung das Geheimnis anvertraut, es gäbe kein

einziges junges Mädchen, das nicht nach einiger Zeit und bei einiger Ausdauer zu Falle gebracht werden könne. Damit ist ja aber kein so sehr wunderbares psychologisches Gesetz ausgesprochen.

Wenn wir von einem jungen Mädchen sagen, dass sie keusch ist, und ihr Herz rein, meinen wir ja nicht, dass sie in dem mathematischen Sinne nicht fallen könne, wie eine schwere und horizontal angebrachte Pyramide nicht fallen kann. Wie unser Geist überhaupt ein besser oder schlechter angepasstes Werkzeug ist, so ist auch die Keuschheit des jungen Mädchens eine an das normale Familienleben und die sonstigen sozialen Lebens-Bedingungen angepasste. Der tüchtige Verführer kann es durch seine Künste gelegentlich fertig bringen, diese Bedingungen so zu verrücken, dass das Unerwartete eintritt. Dadurch hat er offenbar nicht sie, sondern nur sich selbst charakterisiert.

Die bisherige Ordnung der geschlechtlichen Verhältnisse und der damit gegebenen sexuellen Zuchtwahl hat also noch zu keinem harmonischen und widerspruchsfreien Ergebnis geführt. Wir können in dieser Beziehung noch hinzufügen, dass in der modernen Gesellschaft unter den Frauen nicht allein der etwas entartete Typus der »Dirne« vorkommt, sondern auch in entgegengesetzter Richtung und als Ergebnis misslicher Selektion ein geschlechtsloser Typus, der für die Mutterschaft und noch mehr für die Ehe wenig geeignet ist. Zu dem traurigen Ergebnis solcher widerspruchsvollen Naturanlage trägt der Umstand bei, dass die Sexual-Selektion (die Wahl von Gatten) noch so sehr von der reinen Zufälligkeit abhängig ist, da die künftigen Eheleute sich häufig sehr wenig kennen, und die Geldfrage in allen Ländern und zu allen Zeiten ein schweres Gewicht auf der Wagschale ist. Es ist wegen der tiefen Spaltung in den Naturanlagen schwer zu sagen, wohin die weitere Moral-Entwickelung im Gebiete des Geschlechtslebens führen wird. Die schroffsten Gegensätze bekämpfen sich heute wie vor zweitausend Jahren. Eine Richtung wünscht, dass das bunteste Durcheinander herrsche, dass die Panmixie der Urzeit wieder eingeführt werde, und erachtet, dass jede Einschränkung auf diesem Gebiete naturwidrig ist, und tragische Verwickelungen in unnützer Weise herbeiführt. Derartige nihilistische Neigungen sind besonders in der neueren poetischen Literatur vielfach zum Ausdruck gekommen. Eine andere Richtung findet, dass der geschlechtliche Verkehr auch in der Ehe eine Herabwürdigung des Menschen bezeichnet, und dass volle Sittlichkeit mit voller Enthaltsamkeit zusammenfällt. (Sexueller Absolutismus).

Zwischen den beiden Anschauungen des Nihilismus und des Absolutismus, die sich als äusserste Gegensätze gegenüberstehen, gibt es in der goldenen Mitte eine Reihe von Auffassungen, die entweder mehr nach der

nihilistischen oder mehr nach der absolutistischen Seite hinneigen. Unter diesen hat in Europa die grösste Bedeutung die Richtung, die in der Monogamie und in der ehelichen Treue die wertvollere Lösung erblickt, und in den ausserehelichen oder ehebrecherischen Verbindungen und naturwidrigen Übertreibungen nicht unwesentliche moralische Fehler sieht.

Ich glaube, dass die künftige Lösung dieser Frage, wenn überhaupt je eine erzielt werden kann, dem Nihilismus ferner stehen wird, als die in Europa jetzt übliche Praxis, dass sie aber dennoch nicht so stark sich dem Absolutismus nähern wird, wie die hier geltende theoretische Moral. Die strittige Frage wird nicht in einseitiger Weise, und vor allem nicht durch Aufhebung des Geschlechtstriebes und der Geschlechtswerte, gelöst werden.

Die zwei Entartungen, der Nihilismus und der Absolutismus, erscheinen leicht als die einzigen wahrhaft philosophischen Systeme, und zwar weil beide unschwer zu innerer Widerspruchslosigkeit und Folgerichtigkeit gebracht werden können.

Wenn wir von den nihilistischen Libertinern und von den absolutistischen Tolstoianern und Zölibatären absehen, ist es gewiss schwer, irgend einen Menschen unter uns zu finden, dessen Moral-Bewusstsein dem Geschlechtsleben gegenüber von allen Widersprüchen frei sei. Besonders ist die Auffassung der Monogamie mit rigoristischen Ideen bewusster oder halbbewusster Natur durchsetzt. Dem entspricht die sakramentale Auffassung der Ehe, und das grundsetzliche Verbot der Ehescheidung. So geschieht es in unserer Zivilisation auch nicht selten, dass ein verheiratetes Mädchen die besten Jahre ihrer Jugend dazu verbraucht, sich der Betrachtung langsam zu entwöhnen, dass der Geschlechtsverkehr eigentlich eine Sünde sei, und eine Herabsetzung ihrer Würde. Mitunter kommen auch Menschen vor, bei denen diese Entwöhnung niemals bis in die innersten Tiefen des Halbbewussten eindringt. Sie verbrauchen daran vergeblich die Dauer ihres Lebens.

Die Kunst befindet sich vielfach in scheinbarem Widerspruch mit den Moral-Grundsätzen des Lebens. Man hat viele schlaue Theorien ersonnen, um der geschlechtlich angehauchten Kunst ein Permezzo, eine Art Freibrief, zu verschaffen, um sie als ein ausserhalb des praktischen Lebens liegendes Sondergebiet zu umzäunen, wo die lästige moralische Kritik nicht hineindrängen soll, nicht die Werte stören darf. Dies alles ist eine Folge der tiefen Spaltung im menschlichen Bewusstsein. Offenbar liegt das Gebiet der Kunst nicht ausserhalb des Lebens, sondern alle menschlichen Werte stehen mit einander in steter Wechselwirkung, und etwaiger Widerstreit ist nicht weniger erklärlich und notwendig, als

gegenseitige Unterstützung. In dem tatsächlichen Streit hat aber auch moralisch geurteilt die Kunst nicht immer unrecht, da sie nicht den berechtigten Forderungen des Lebens zuwider läuft, sondern nur denen der einzelnen Systeme. Es kommt auf die Probe an, ob die Lebens-Auffassung des Künstlers oder die des Moralisten die wertvollere sei.

Es wäre freilich, wegen der grossen Neigung der Künstler zu geschlechtlich anklingenden Motiven, recht schön, ob man den Knoten, wie sie es meistens wünschen, in gordischer Weise zerhauen, und durch ein glückliches Schlagwort, wie das von der Autonomie der Kunst, die stürmischen Widersprüche sozusagen polizeilich beschwichtigen könnte. Ein solcher Ausweg ist die Lehre, dass die Gesetze der Kunst formeller Natur sind, und also u. a. mit den geschlechtlichen Assoziationen nichts zu schaffen haben. In der Maler- und Bildhauer-Kunst ist z. B. die Schönheit eine Frage der Linien und der Farben, und ist insofern in autonomer, künstlerischer Weise zu beurteilen. So weit ist die Lehre auch unbestreitbare Wahrheit, und für die nicht philosophische, rein technische Kunstkritik ausreichend. Mit der Bestimmung des technischen Massstabes ist aber dem Philosophen wie dem praktischen Menschen nicht im geringsten geholfen. Persönlich meine ich, dass der widerspruchslos fühlende Tolstoianer die künstlerische Darstellung des jugendlichen nackten Menschenkörpers nicht billigen kann, und sich durch kein Schlagwort an der Autonomie der Zeichnung darf irre machen lassen.

Es ist freilich unbestreitbar, dass der nackte Körper schön gezeichnet werden kann. Darüber müssen die Gesetze der Autonomie entscheiden, dadurch wird aber unsere Frage noch nicht gelöst sein. Auch in den abscheulichen pornographischen Bildern können Zeichnung und Farbe gut, ja künstlerisch vollendet sein, ohne dass sie deshalb sittlichen Leuten annehmbar erscheine. Und was nun wieder die wirkliche Kunst betrifft, so hat sie sich alle Zeiten hindurch mit dem nackten Körper so anhaltend, und so wiederholt beschäftigt, wie es der reinen Schönheits-Bedeutung dieser Linien kaum entspricht. Der Absolutist hat den naheliegenden philosophischen Ausweg, zu den Künstlern zu sagen: Freilich ist der jugendliche Körper schön; es gibt aber auch andere schöne Linien auf der Welt, die herrlichen Bäume, die Blumen, die Tiere, die Berge und die Seen. Diese aussermenschliche Schönheit, und die Schönheit des Gesichts, sollte uns in der Kunst genügen. Woher, ihr Künstler, das masslose Überwiegen des nackten Menschen-Körpers in der Kunst? Weshalb überlasst ihr immer die Blumen-Malerei den weiblichen Künstlern und kommt selbst so regelmässig auf den jugendlichen Menschen-Körper zurück?

Die ehrliche Kunst wird aber antworten: uns genügt eben nicht die aussermenschliche Schönheit; in dem nackten Körper geben wir einer Philosophie Ausdruck, einer Wertung der Blüte des Lebens. Je mehr philosophisch in der Kunst-Philosophie gedacht wird, um so entschiedener werden die Künstler des Nackten sagen: wir wünschen nicht die vornehme, autonome Ausscheidung unseres Gebietes, sondern mit euch Mönchen und Tolstoianern wollen wir den Kampf!

Mit Willen ist hier von den in der Kunst des Nackten enthaltenen aussergeschlechtlichen Werten abgesehen worden, wie z. B.: Gesundheit, Geschmeidigkeit, Kraftgefühl, Temperaturempfindungen; so kommt z. B. in den Bildern von Badenden den mitgeteilten Haut- und Temperatur-Empfindungen eine assoziative Rolle zu; von diesen und ähnlichen Assoziationen sehen wir mit Willen ab, und beschäftigen uns mit den geschlechtlichen Assoziationen, um unsere Frage in ihrer Nacktheit besser hervortreten zu lassen. Also nicht über die Grösse der Bedeutung der Geschlechtswerte für die Kunst des Nackten haben wir entscheiden wollen, sondern nur hervorheben, dass es ein überflüssiger und nutzloser Selbstbetrug ist, wenn man glaubt, dass diese Werte mit der Tätigkeit der Künstler und der Freude des Publikums nichts zu schaffen habe. In der Kunst des Nackten macht sich unter anderem die ursprüngliche und naive Wertung der Sinnlichkeit geltend, und insofern bezeichnet diese Kunst eine zwar rein theoretische, aber gesunde und natürliche Reaktion gegen den im Leben der Gesellschaft herrschenden Rigorismus und Pessimismus.

Wir bleiben uns indessen bewusst, dass die durch den Streit zwischen Moral und Kunst entstehende Frage ganz andere und schwierigere Seiten einschliesst, als die, welche wir hier behandelt haben. Besonders verhält sich die Poesie nicht so sachlich wie die bildenden Künste, sondern die Behandlung eines Lebensgebietes durch einen Dichter bringt oft eine bis in Kleinigkeiten ausgearbeitete Philosophie und eine Reihe von moralischen Wertungen. Dabei kann also sowohl asketische wie libertinische Literatur vorkommen, und der ethische Wert der Dichtung und ihrer Philosophie wird der selbe sein, wie der Wert der entsprechenden Lebensweise.

Es ist auffallend, wie viele moderne Dramen und Romane so geschrieben sind, dass in den ehelichen Verwicklungen der Verfasser offenbar die Partei des Verführers und der Ehebrecherin nimmt, während der Ehemann und die die Treue bewahrende Frau entweder mit humoristischer Geringschätzung, oder gar mit offenem Unwillen dargestellt werden. Für den, der in dem aufrichtigen Ehebunde einen sozialen und ethischen Wert ersten Ranges sieht, erscheint diese reichliche Ehebruchs-Literatur ein klein wenig ungesund.

Wer das Leben nach der Literatur beurteilen würde, wäre leicht geneigt, zu der Vorstellung zu kommen, dass eine Ehe ohne Ehebruch und Ehescheidung ein ganz antidiluvianisches Vorkommnis sei, dass der Formalismus der Ehe kaum mehr Bedeutung habe, und dass die soziale Entwickelung bald auch mit diesem Formalismus aufräumen werde. In der Tat sind auch die ehelichen Verhältnisse in den grossen Städten und innerhalb gewisser Kreise der Gesellschaft ziemlich unstät, aber doch bei weitem nicht so locker, wie in der sie widerspiegelnden Literatur [1]. Wer diese Sachen nicht in der Literatur, sondern im Leben beobachtet, wird finden, dass die Ehe als soziale Sitte sich nicht einer Revolution nähert, sondern eine Krisis durchmacht, die allerdings ein Zeichen einer starken inneren Evolution ist.

Achtzehntes Kapitel.

Die Ehe.

Die Rückkehr zur Polygamie und zur »ungeheuren Vernunft Asiens« wird sich die höher entwickelte Frau des Westens kaum gefallen lassen. Auch die kurzdauernden Verbindungen, die in der Literatur vielfach geradezu gepredigt werden, laufen in der Tat den Interessen der Frauen zuwider, da diese durch ihr Gefühlsleben fester und inniger an die Kinder gebunden sind als die Männer. Andererseits hat die Krisis, in die die Ehe der Abendländer hineingeraten ist, wenigstens teilweise ihren Ursprung in den lautgewordenen Interessen der Frauen.

Die Ehe dient, ihrem Ursprung und ihrem Wesen zufolge, wenigstens drei verschiedenen Zwecken, der Liebe, der Kinder-Erziehung, und der wirtschaftlichen Arbeitsteilung. Demnach liegt der Frau von alters her eine dreifache Aufgabe ob, als Ehefrau, als Mutter, und als Haushälterin, oder, wie die bösen Soziologen sagen, als erste Sklavin des Mannes; und dem Manne eine entsprechende dreifache Stellung, als Ehemann, als Vater, und als Familien-Versorger.

---

[1] Allerdings kann die Zahl der Ehescheidungen nicht ohne weiteres als Massstab für die ehelichen Verhältnisse gelten, da die meisten Ehemänner ja nicht in der pekuniären Lage sind, eine geschiedene Frau unterhalten zu können.

Wir haben oben schon gesehen, wie in der primitiven Gesellschaft die Frau unter dem doppelten Zeichen der Gegenseitigkeit und der Unterordnung lebte, wobei die Ehe doch schliesslich wesentlich ein Verhältnis zwischen einem Herrscher und einer Gehorchenden war.

Die soziologische Auffassung der ursprünglichen Ehefrau als einer Sklavin ist nicht zunächst ein poetischer Name, sondern ein recht zutreffender und malender Ausdruck ihrer wirklichen Lage. Sie war die Untergeordnete des Mannes, meistens auch von ihm gekauft. Einen wesentlichen Punkt im Skavenverhältnis finden wir in der Ehe wieder: sie kann ihr Haus und ihren Mann meistens nicht nach Belieben verlassen. Das ursprüngliche Verhältnis des freien Austausches der Werte hat sich frühzeitig in eine Beziehung der einseitigen, moralischen und rechtlichen Verpflichtung abgeändert, wobei zunächst die Frau ihr ganzes Leben und ihre ganze Kraftleistung dem Manne schuldet. Er seinerseits schuldet ihr freilich auch lebenslängliche Versorgung, wobei er jedoch im einzelnen diese seine Pflicht nach seiner eigenen Auffassung deuten kann. Nun hat es freilich den Anschein, als ob diese Gegenseitigkeit der Leistungen mit den Grundsätzen des Werte-Tausches bei dem gesellschaftlichen Handelsverkehr Ähnlichkeit hätte. Man muss aber bedenken, dass bei dem freien Werte-Austausch die Moral und das Recht nur das Negative fordert, dass man keine Werte raubt, während der Tausch selbst eine Sache des freien Willens bleibt, insofern als das Individuum beliebig entscheiden kann, ob es überhaupt Werte annehmen, und dafür andere hergeben will; es werden mit anderen Worten die Sachen oder die Erzeugnisse verkauft, aber nicht die Person, nicht die ganze Arbeitsleistung. Letzteres ist eben das für das Sklaventum bezeichnende Verhältnis. Die Sklaven werden ursprünglich entweder geraubt oder von einem früheren Besitzer gekauft; daraufhin schuldet ihnen der Herr lebenslängliche Versorgung. Das Verhältnis der Frau ist ein sehr ähnliches. Sie wird auch ursprünglich, wenn nicht geraubt, meistens gekauft, und nachher je nach der Auffassung des Ehemannes versorgt. Freilich findet man auch vielfach eine Ehe, die ohne wirklichen und eigentlichen Kauf eingeleitet wird. Aber auch bei dem sonstigen Sklaventum ist der Kauf seitens eines Dritten kein Haupt-Merkmal. Bevor das erste Menschenrecht des freien Bürgers, nämlich das Recht, die Freiheit zu behalten, von Solon in Athen sicher gestellt wurde, konnte der Bürger wegen eigener ökonomischer Schulden zum Sklaven gemacht werden. Bezeichnend für das Sklavenverhältnis ist die einseitige Machtverteilung, die Versorgung nach dem Fürgutbefinden des Herrn, und die Verpflichtung zu totaler Kraftleistung seitens des Sklaven. Dem entsprechend haben moderne

Soziologen mit Recht die Stellung des Tagelöhners mit dem des Sklaven verglichen, oder besser noch, hervorgehoben, dass der Verkauf der Kraft beim Arbeiter in der Mitte steht zwischen dem Sklavenverhältnis und dem System des Werte-Tausches, während die Stück-Arbeit allein mit dem Tausch-Grundsatz vollständig übereinstimmt.

Das Sklaventum kann nur in einem geordneten Rechtstaate vorkommen; wenn der Besitzer nicht eine Last, sondern einen wirklichen Vorteil davon haben soll, müssen die Sklaven Furcht nähren, dem Besitzer also Strafmittel zur Verfügung stehen; diese fehlen denn auch niemals, sondern dafür ist meistens reichlich gesorgt. Der Sklave kann aus dem Hause verkauft werden, was aus vielen Gründen schon als ein Unglück empfunden wird. Ausser dieser stehen alle anderen Strafen bis zur Todesstrafe dem Besitzer zur Verfügung, ohne dass er bei der Zentralmacht anzufragen brauchte. Der Herr hat in seiner unbedingten Machtstellung jede denkbare Sicherheit gegen etwaige Untauglichkeit der Sklaven; trotzdem wird er wegen der Unbeständigkeit der menschlichen Rasse oft unter solcher zu leiden haben. Der Sklave hat seinerseits keine andere Bürgschaft für gute Behandlung, als die, welche mit dem wohlverstandenen Eigeninteresse des Besitzers gegeben ist. Doch gesellt sich zu den egoistischen Überlegungen bei der Mehrheit der Herren ein moralisches Verpflichtungs-Gefühl, und auch nicht selten eine Art von Freundschafts-Gefühl. Mitunter verdichten sich diese Stimmungen zu sozialen Moral-Regeln, oder gar zu keimenden Rechtsgrundsätzen. Immerhin bleibt das Verhältnis in Bezug auf Sicherstellung der Werte sehr einseitig.

So wie die Ehe im Gehirn mehrerer moderner Geister sich darstellt, bezeichnet sie ein viel ungereimteres Verhältnis als das des Sklaventums, da sie sich darunter ein lebenslängliches und sakramental unlösbares Verhältnis denken, wo die Werte beider Teile ohne jedwelche Gewährleistung bleiben. Dem Manne sollen schliesslich keine Strafmittel mehr zur Verfügung stehen, auch die Prügelstrafe nicht, und auch sonst hat er keine Bürgschaft dafür, dass die Frau ihm in der Weise dienen will, wie sein Herz es wünscht, und dabei schwindet für die Frau selbst diejenige Sicherheit, die früher darin lag, dass der Mann an ihrem Gedeihen und Wohlergehen ein bestimmtes, persönliches Interesse hatte.

Wir wollen versuchen, uns klar zu machen, wie ein so sonderbares, und scheinbar so zweckloses Ideal hat aufkommen können. Zuerst wollen wir feststellen, dass die Ehe in ihrem Ursprung ganz anders war, und dem Manne Sicherheiten bot, die mit der Dauer des Verhältnisses im Einklang standen.

Ursprünglich war das Verhältnis auf seiten des Mannes kein bindendes, so dass er keine Versorgungspflicht im modernen Sinne des Wortes hatte. Von den Völkern, wo die Frau etwa mit vollendetem dreissigsten Lebensjahre schon de jure getötet oder gar gegessen wurde, können wir hier absehen.

Überall hat der Mann das Recht gehabt, seine Frau aus den verschiedensten Gründen zu verstossen, und es ist als ein Fortschritt ihrer Lage zu betrachten, dass die Fälle, in denen er das tun darf, nach und nach durch die Sitte geregelt werden.

Kein Volk gibt vielleicht darüber so peinliche Regeln wie die Japaner. Der Mann durfte in Japan seine Frau bekanntlich nicht verstossen, wenn sie nicht entweder Ehebruch begangen hatte, oder mit fremden Männern liebäugelte, oder von gehässiger Laune oder streitbarer Natur war, oder zu viel schwatzte oder endlich unfruchtbar war.

Die letzte Regel hat sich in allen Ländern am längsten erhalten; sonst ist, von dem kriminellen Fall des Ehebruches abgesehen, die Trennung der Eheleute immer schwieriger geworden. Dabei ist aber auf der Seite des Mannes das Wagnis nicht so sehr viel grösser geworden; denn ihm blieben die Machtmittel seiner überlegenen Stärke vorbehalten, die Frau, die nicht so auftrat, und nicht so arbeitete, wie er es wünschte, konnte mit allen möglichen Strafen belegt werden, nur bestand für die Todesstrafe z. B. im alt-römischen Recht der Vorbehalt, dass er seine eigene Familie zusammenberufen sollte, um über sein Vorhaben zu berichten und seine Gründe darzulegen. Später bleibt dem Eheherrn nur die Prügelstrafe übrig, und auch diese etwas eingeschränkt: weitergehende Misshandlungen werden strafrechtlich verboten, oder begründen für die Frau ein Recht zur Ehescheidung. Damit sind wir unseren Tagen nahe gekommen, in denen Sitte und Recht auch die Prügelstrafe nicht mehr erlauben. Von den reichlichen Machtmitteln der Vorzeit bleibt nur noch das moralische Schimpfen übrig, das schliesslich keine Bürgschaft und kein Sonder-Recht bezeichnet, da ja die Frau eben so gut schelten, eben so treffsicher moralisch verletzen und beleidigen kann wie er, und da zwei Fremde, wie etwa zwei Handelsleute, beinahe dasselbe Recht zum gegenseitigen Ausschelten haben wie zwei Eheleute. Eine Sicherheit, und zwar eine sehr wesentliche, ist jedoch in der heutigen Zivilisation immer noch dem Manne geblieben: das ist die wirtschaftliche Leitung des Haushaltes. Der Mann arbeitet für die soziale Erhaltung seiner Familie und bringt dadurch das Geld ins Haus, das die Frau in der Haushaltung verwenden soll.

Dieses Geld kann die Frau schliesslich nicht »rauben« und über seine Anwendung hat der Eheherr an letzter Stelle zu entscheiden. Selbst wenn die Frau ihrerseits durch Erbschaft oder sonstwie ein Vermögen mitgebracht hat, wovon sie mit den Kindern leben könnte, steht in den meisten modernen Ländern, wenn nicht entgegengesetztes ausdrücklich vereinbart wird, die Verwaltung des Einkommens der Frau dem Eheherrn zu.

Jetzt macht sich aber die moderne Frauenbewegung daran, auch diese letzte Feste der männlichen Macht zu erstürmen. Schon haben wir die Forderung erheben hören, dass der Mann über die Verwendung seines eigenen Einkommens nicht mehr entscheiden dürfe, sondern dass der Frau in dieser Beziehung ein absolutes Veto zustehen müsse. Schliesslich ist es ja auch sehr haushälterisch und gesund, wenn eine durchgreifende Änderung eingeführt werden soll, dann beiden Parteien das absolute Veto zuzugestehen, wobei mehr Geld gespart und mehr spartanisch gelebt werden kann, als wenn beiden Parteien absolutes Bestimmungsrecht eingeräumt würde. Die zwei Lösungen sind ja leider unvereinbar, und die Wahl zwischen ihnen hängt von der ökonomischen Grundneigung ab.

Eine solche Lösung würde den Gipfel und vorläufigen Abschluss der bisherigen Entwickelung bezeichnen, in welcher der Mann immer mehrere der alten Bürgschaften hat aufgeben müssen, bis ihm schliesslich keine mehr übrig bleibt. Es würde die praktische Verwirklichung der theoretisch schon lange behaupteten Gleichstellung von Mann und Frau bezeichnen.

Ob nun diese rechtliche Gleichstellung für beide Teile auch wirklich wertvoll sein wird, bedarf einer Prüfung, wobei wir besonders zu untersuchen haben, wie die vorgeschlagene Lösung mit der sonst in der Gesellschaft gebräuchlichen Anwendung des Gesetzes vom Austausch der Werte übereinstimmt. Dies Gesetz wird in seiner Tätigkeit von den sozialen Grundsätzen des Besitzes und des Erwerbs mit beeinflusst. Rein theoretisch kann man sich denken, dass zwei Glieder des Staates ihre Arbeit oder das Ergebnis ihrer Tätigkeit in ganz unmittelbarer Weise mit einander tauschen. Der ursprüngliche Handel hatte ja eben diese Form; er hat aber mit der steigenden Verwicklung der sozialen Verhältnisse immer mehr seine Bedeutung verloren, bis heutzutage fast aller Werte-Tausch durch das Geld vermittelt wird. Wenn zwei Personen unmittelbar ihre Arbeitserzeugnisse austauschen, ist in diesem Verhältnis keiner von ihnen der Arbeitsherr des anderen, oder genauer, beide sind es. Meistens hat aber der Tausch eine andere Form, indem z. B. *A* seine Arbeitserzeugnisse dem *B* gibt, der dafür mit Geld bezahlt. Damit hat es, wenn wir vom vererbten Reichtum absehen, die Bewandtnis, dass *B* seine Arbeitserzeugnisse einem Dritten, dem *C*, abgegeben hat, und dass er das

Geld, das er *A* gibt, von *C* bekommen hat. *C* hat es aber wieder für seine Arbeitstätigkeit bei einem Vierten erhalten.

Nun haben wir schon gesehen, dass wer Geld besitzt, Macht hat; zwar nicht die absolute Macht des Königtums, aber die Macht des hypothetischen Imperativs. Man kann sich jeden Tausch dadurch anschaulich machen, dass man sagt, dass derjenige, der das Geld herausgibt, der Arbeitsherr des anderen ist, der die Erzeugnisse liefert.

Wer, wie ein Zeitungs-Herausgeber oder ein Zahnarzt, sein Einkommen von einem grösseren Publikum bezieht, hat eben in diesem Publikum seinen Arbeits-Herrn. Mit diesem Ausdruck wollen wir hervorheben, dass, wer das Geld hergibt, der Richter und das Urteils-Subjekt ist, und den Wert der von dem anderen geleisteten Erzeugnisse abmessen muss, und dementsprechend bezahlt[1]. Der Wert des Geldes ist in einer Gesellschaft als eine gegebene und einigermassen konstante Grösse zu betrachten. Die Abschätzung bezieht sich also in jedem Einzelfall auf das Erzeugnis; in diesem Sinne ist der Käufer immer der Arbeits-Herr, der Verkäufer sein Arbeiter. Wenn ein Mensch, *B*, so viel Geld verdient, dass er dem *A* alles das gibt, wovon dieser mit seiner Famile lebt, und wenn *A* hierfür seine Gesamt-Arbeit leistet, ist *B* totaler Arbeits-Herr des *A*, oder schlechthin der Arbeits-Herr im geläufigen Sinne des Wortes. Wenn der *B* dem *A* nur einen Teil seiner Arbeits-Erzeugnisse abkauft, ist er sein partieller Arbeits-Herr, wie in dem Falle, wenn *B* ein Abonnent ist und *A* ein Zeitungs-Herausgeber. So ist der Hausbesitzer totaler Arbeits-Herr des Hausknechts, der Gutsbesitzer seines Gärtners u. s. f.

Wenn wir nun nach dieser Abschweifung auf den Werte-Tausch in der Ehe zurückkommen, so ist es zunächst klar, dass dieser in der Hauptsache nicht ein unmittelbarer und gegenseitiger Austausch der Arbeitsleistung und der Arbeits-Erzeugnisse ist, sondern ein recht einseitiges Verhältnis: die Frau ist die mehr oder weniger tüchtige Haushälterin des Mannes, und er ist ihr Arbeits-Herr. Es gibt freilich auch andere Seiten in der Ehe, Seiten, wo ein mehr unmittelbarer Werte-Tausch vorherrscht. Ihre Leistungen als Vater bzw. Mutter können, wenn man will, zum Teil unter diesem Gesichtspunkte der Gegenseitigkeit betrachtet werden. Dabei ist allerdings die Rücksicht auf das dritte Element, auf die Kinder, schon überwiegend.

Im Ganzen gesehen leistet jedoch der Mann innerhalb der Familie mit der Frau verglichen herzlich wenig, er hat ja auch meistens dazu nicht

---

[1] Man vergl. Ibsen im „Volksfeind": „Es ist das grosse Publikum, das die Presse dirigiert".

viel Zeit, und es würde um den Werte-Tausch schlimm stehen, wenn wir nur seine unmittelbare Arbeitsleistung innerhalb des Hauses messen wollten. Zuweilen hilft er freilich einen Nagel einzuschlagen, oder ein Sofa umzustellen, schwer wiegen aber diese seine Leistungen sicherlich nicht. Andererseits kommt es selten vor, dass die Frau ausserhalb der Familie Geld verdient, dass sie also ausserhalb der Ehe einen Arbeits-Herrn hat, und dass der Ehemann das von ihr verdiente Geld erhält, wovon er leben könnte, und dass dieses als eine Erwiderung seiner häuslichen Leistungen aufzufassen wäre. Das Geld, wovon der Mann und die ganze Familie leben soll, muss er eben seinerseits ausserhalb der Familie verdienen, zu welchem Zwecke er ausserhalb der Ehe sich den Arbeits-Herrn sucht, der ihm seine Tätigkeit mit Geld vergütet, sei nun dieser ein einzelner oder eine kollektive Persönlichkeit, — ein Publikum. Von diesem Geld, das er bei seinem Arbeits-Herrn verdient, gibt er, von den gemeinsamen Kindern ganz zu schweigen, seiner Frau alles das, was sie zu ihrem Leben, ihrem Unterhalt braucht. Unter normalen Bedingungen erhält sie meistens alles, was sie an ökonomischer Macht besitzt, durch das Geld, das er sich draussen bei seinem Arbeits-Herrn verdient. Wenn die Sache so liegt, ist also der Mann der Arbeits-Herr seiner Frau, es sei denn, dass man annehmen wollte, dass sie in einer sozialen Ausnahme-Stellung stehe, und, nur mit dem Rentner zu vergleichen, *keinen Arbeits-Herrn habe, sondern selbst allein der Richter und Beurteiler ihrer eigenen Leistung sei.* Wenn dies in der modernen Forderung auf Gleichstellung der Frau eingeschlossen wäre, würde es doch recht ungereimt sein.

Indessen hat diese Forderung sich ganz natürlicherweise entwickelt als letzte Stufe in einer langsamen und allmählichen Begrenzung der männlichen Vorrechte und Machtmittel. Solches Ergebnis kann man als eine naturgemässe Rückwirkung gegen die vielfachen und grenzenlosen Missbräuche der Machtstellung seitens des Mannes betrachten. Wir haben gesehen, dass die ursprünglichen Gesetze grausam waren; aber auch der Mann war grausam, der nach diesen Gesetzen die Familie leitete. So hat er, dadurch dass er die eine Machtstellung nach der anderen verloren hat, nur seinen verdienten Lohn erhalten. Der innere Zusammenhang liegt jedoch tiefer. Der Mann hat seine Machtstellung verloren, nicht nur weil er sie missbrauchte, sondern weil sie an sich ungerecht war. Nicht immer hat er sie freilich für ungerecht gehalten, und man kann sich fragen, wie es dann gekommen ist, dass er solche Entdeckung gemacht hat. Dies steht nun offenbar mit der allgemeinen Moralentwickelung in engem Zu-

sammenhang und besonders mit einer fortgeschrittenen Auffassung von dem Grundsatze der Gegenseitigkeit und des Werte-Tausches.

Auf seiten der Frau fehlte ja ursprünglich jede Sicherstellung für eine gute Behandlung, wenn wir von der einzigen absehen, die sie mit jedem Sklaven gemein hatte, und die in dem Eigeninteresse des Mannes lag; in dieser Beziehung war sie nicht viel anders gestellt als der Untertan gegenüber der absoluten Königsmacht. Wie das Sklaventum seiner Zeit abgeschafft und der politische Absolutismus durch die Umwandlung der Sitten zersprengt worden ist, so ist die Ehe infolge derselben Entwickelung in ihre kritische Lage geraten.

Gewisse Formen und gewisse Grade des Werte-Tausches waren für die Ehe ursprünglich und eigentümlich. Beim Austausch der Werte stellen sich leicht ein, teils Freundschaft und Liebe, teils eine auf heterozentrische Wertung beruhende Selbstbeschränkung, d. h. Moral. Die rigorosen Strafbestimmungen, die wir eben vor Augen stellten, hatten auf die Fälle Anwendung, wo die positiven Kräfte der Liebe und der Selbstbeschränkung nicht ausreichten.

Die Entwickelung der Moral ist, wie wir gesehen haben, im gesellschaftlichen Leben eine gesetzmässige, insofern als das Gesetzbuch durch die zwei Energie-Systeme der Suggestion und der strafrechtlichen Zuchtwahl sie regelt. Innerhalb der Familie ist sie insofern zufälliger, als wesentlich nur auf der Seite der Frau die Selbstbeschränkung durch die Aussicht auf Strafe in ihrer Entwickelung mit bestimmt wird. Das familiäre Moralbewusstsein der Frau bildet sich also wie das soziale des Mannes in Anschluss an die Furcht und an das wohl verstandene Eigeninteresse heran. Damit stimmt überein, dass die Frau ein früher und viel stärker entwickeltes familiäres Pflichtbewusstsein zeigt als der Mann, und dass dieses Bewusstsein nicht selten einen düsteren Ton hat. (Ein Musterbild einer solchen Frau hat Ibsen in seinem Baumeister Solness gezeichnet). Andererseits steht damit in Verbindung die sprichwörtlich gewordene Unwahrheit der Frau.

Sittlichen Forderungen gegenüber hilft man sich entweder durch die wahre Moralität und die volle Reue oder durch die Lüge und die Pseudo-Moral. Wie es dem Manne in dem Staate ging, nämlich so, dass ursprünglich eine Mischung von wahrer Moralität, und Verstellung, bzw. Lüge, ihn schützte und gegebenenfalls sein Leben oder seine Würde rettete, so ging es innerhalb der Familie zunächst der Frau. Dabei ist es ihr vielfach so ergangen, dass die steigende Unwahrheit mit Verfeinerung des Moralbewusstseins Hand in Hand ging, insofern als ihre Anerkennung der Berechtigung der Moralforderungen nicht gelogen, sondern aufrichtig war,

und die Lüge sich nur auf dasjenige bezog, was sie getan hatte und fernerhin tun wollte. Von dem darin enthaltenen inneren Widerspruche habe ich schon oben gesprochen. Hier beschäftigt uns nur die Erscheinung, wie die unwahre Frau, die durch Lüge sich den anerkannten Forderungen zu entziehen glaubt, durch die ewige Verstellung in das Netz der neuen Forderungen vollständig verstrickt wird, bis sie in allen ihren Fibern von Pflichtbewusstsein und Bewusstsein der Sünde und der Übertretung durchdrungen ist [1].

Der Mann ist in der Ehe ursprünglich ehrlicher, zuweilen von brutaler Ehrlichkeit, und hat weniger Pflichtbewusstsein, und keine Furcht. Er war eben in diesem Verhältnisse der König. Von den verschiedenen Ursachen, die nachher zur Entwickelung seiner familiären Moral beigetragen haben, wollen wir drei hervorheben. Erstens das natürliche Verhältnis der Freundschaft und der Liebe: Da er seine Frau hochschätzt, bleibt es ihm nicht gleichgiltig, wie er sich seinerseits gegen sie benimmt. Er erkennt ihre Leistungen an, und bewundert sie dafür, und wünscht nun bei ihr eine entsprechende Bewunderung zu finden. Das ist die unmittelbare heterozentrische Selbstwertung, das rein geistige Entwickelungsgesetz der Moral. Ihm entgegen arbeitet aber die Schwerkraft des natürlichen Egoismus; für die Zeiten des Friedens und der ehelichen Liebe wird es schon hinreichend sein; anders aber, wenn der Friede durch stürmische Gewitter unterbrochen wird, dann tritt der Unterschied in der rechtlichen Stellung zwischen Frau und Mann krass hervor, und dann erkennt sich der primitive Eheherr alle Rechte zu. Nach und nach hat sich aber das Pflichtbewusstsein auch beim Manne vertieft, besonders unter Mitwirkung von zwei Umständen; teils wird auch hier die »gekreuzte« Erblichkeit der bei den Frauen entwickelten Moral-Veranlagungen von Bedeutung gewesen sein; das gut gesinnte Mädchen wird als Gattin vorgezogen, und die gar zu argen Frauen können verworfen und also zur Unfruchtbarkeit zurückgestossen werden. Wenn die Veranlagung zur heterozentrischen Selbst-Wertung auch bei den Söhnen erblich auftritt, können auf diesem Wege gute Ehemänner geschaffen werden.

Die grösste Bedeutung wird jedoch der dritte Umstand haben, dass nämlich das soziale Moralbewusstsein des Mannes auf seine Auffassung der Ehe zurückwirkt. In dem sozialen Verkehr mit den Mitbürgern hat der Mann einsehen lernen, dass sein objektiver Moralwert nur hetero-

[1] Man beachte besonders, wie die Frauen sich gegenseitig schonungslos bekritteln. Wesentlich hierzu haben sie die Kränzchen und Vormittags-Schokoladen. Sie zeigen sich dabei in der Moral vollständig verstrickt, der sie sich persönlich durch die Unwahrheit zu entziehen suchen.

zentrisch bestimmt werden kann. Dabei hat die Vorstellung von der völligen Gegenseitigkeit der Verpflichtungs-Verhältnisse im sozialen Verkehr sich entwickelt, diese Vorstellung, die in dem Schlagwort vom Menschenrecht ihren treffenden Ausdruck gefunden hat. Es ist nun nicht jedem Ehemann, sondern diesem oder jenem passiert, dass er durch eine Art Vorstellungs-Verschiebung der Idee vom Menschenrecht auch auf die Frau, der Idee von der gegenseitigen Verpflichtung auf die Ehe Anwendung gegeben hat. Es ist kein Zufall, dass das Jahrhundert der Menschenrechte dem des Sozialismus voraufging, und dass dasjenige des Sozialismus mit dem der Frauen-Bewegung zusammenfällt.

Im Anfang der Umwandlung der ehelichen Moral suchten die Frauen zunächst die Einschränkung der männlichen Bürgschaften und Machtmittel zu erzielen; es kommt ja in dieser ganzen Entwickelungsgeschichte mehr auf das Negative als auf das Positive an; nicht darin besteht die grosse Schwierigkeit, dass die gegenseitige positive Arbeit geleistet werde, sondern dass die Machtmittel nicht missbraucht werden, d. h. auf seiner Seite das Prügeln, die Misshandlungen u. dgl., auf der ihrigen Schimpfen und Beleidigungen aller Art. Die positiven Forderungen treten weniger hervor, teils weil die Interessen beider Teile einigermassen gemeinschaftlich sind, teils weil die Liebe nicht allein blind macht, sondern zugleich oft recht bescheiden ist. Dies geht ja schon daraus hervor, dass das Verhältnis als für das ganze Leben dauernd gedacht wird; wären die positiven Forderungen sehr gross, dann würden ja beide Teile wechseln und suchen, bis sie das Tauglichste gefunden hätten. Für die Selbstbeschränkung in den Forderungen kommt jedoch nicht so sehr die Natur der Liebe als vielmehr die Aufgabe der Ehe (Kinderzeugung u. s. w.) in Betracht, oder richtiger, diese Aufgaben haben auf die Natur der Liebe bestimmend eingewirkt.

Jede Sicherheit und jedes Machtmittel des Mannes war für die Frau ein Wagnis und eine Gefahr. Die Bürgschaften, die sie ihrerseits zu suchen hatte, bestanden in der Aufhebung der männlichen Machtmittel. Dies ist hier so gut gelungen, dass man sich mehr und mehr dem mit dem Grundgesetze der Moral übereinstimmenden Verhältnisse der vollen Gleichstellung näherte.

Je näher man aber dem Ideal der vollen Gleichheit kommt, um so mehr tritt ein bedenklicher Übelstand des negativen Verfahrens hervor. Die Ehe war ihrer Natur zufolge ein Besitz- oder wenigstens ein Vertrags-Verhältnis, und hatte als solches in dem Gehorsam und in den Verpflichtungen ihren Inhalt. Wenn nun Bürgschaften, Machtmittel und Vorrechte durch ein rein negatives Verfahren alle ausgeschaltet werden, ohne dass etwas Neues dafür gesetzt wird, schwindet schliesslich jeder

positive Inhalt des Vertrags, und so scheint bei der Operation der Vertrag selbst, die Ehe selbst, uns abhanden gekommen zu sein. Besonders wenn die Unlösbarkeit der Ehe festgehalten wird, springen die Bedenken des seines Inhaltes entleerten Vertrags-Begriffes in die Augen. Nur an einem einzigen Beispiel will ich dies erläutern. Zu dem allerursprünglichsten Inhalte des ehelichen Vertrags gehörte das Gebären von Kindern und der Geschlechtsverkehr. Dabei hatte die Frau, die in dieser Sache dem Leiden mehr ausgesetzt war, keine Sicherheit und keinen Schutz gegen Übergriffe. Wenn nun mit dem Grundsatze der Gleichstellung die Frau geschützt werden sollte, hat man keinen anderen Ausweg gefunden als den, jede Verpflichtung in diesen Stücken aufheben zu wollen. Was dann von dem Ehebunde als Vertrags-Verhältnis noch Positives übrig bleibt, ist schwer zu bestimmen. Freilich hat die Ehe neben den genannten noch andere sehr wesentliche Seiten, besonders in der wirtschaftlichen Arbeitsteilung und insofern als die Frau die Haushälterin ist. Dadurch dass aber die moderne Betrachtung den Gedanken der Gleichheit vollständig durchführt, kann auch in dieser Beziehung der Frau keine greifbare Pflicht zugewiesen werden. Der noch übrige Inhalt des ehelichen Vertrages liesse sich demnach eigentlich nur negativ ausdrücken: Die zwei Eheleute sind für ihr Leben dazu verpflichtet, nicht mit Fremden Kinder zu zeugen, oder geschlechtlichen Verkehr zu pflegen. Für alles übrige bliebe ihnen die völlige, gegenseitige Willensfreiheit; so würde der Vertrag jedes positiven Inhaltes recht gründlich entkleidet sein, und die Frage würde heranrücken, für wen denn eigentlich ein solcher Vertrag nützlich sein würde?

Ich habe vielleicht etwas summarisch eine Kernfrage aus dem Problem des ehelichen Vertrages herausgegriffen; was aber vom Kindergebären gesagt ist, kann genau ebenso auf jedes andere Gebiet des ehelichen Lebens angewendet werden. Mit der modernen negativen Auffassung von dem Gedanken der Gleichstellung liesse sich keine Verpflichtung mehr vereinigen, der Inhalt des Vertrages würde verschwinden und es bliebe nur die Leere einer Formel übrig. Die Folge dieser negativen Auffassung von der Gleichstellung und der gegenseitigen Willensfreiheit ist eigentlich die Ansicht, dass der Ehebund nicht für die Dauer des Lebens verpflichtend ist, sondern das jeder Teil gehen kann, wenn das Verhältnis ihm nicht mehr zusagt. Aus Gründen, die anderswo herstammen, ist diese Folgerung nicht offen gezogen worden, der negative Gleichheits-Gedanke ist aber die letzte Ursache zu der Krisis, in welche die Ehe in allen Ländern hineingeraten ist.

Die negative Auffassung der Gleichheit, die in der modernen Zivilisation und besonders innerhalb der jetzigen Frauenbewegung vorherrscht, ist vielleicht nicht die einzige, die sich denken lässt. Man hat meistens Unwillen empfunden gegen den Gedanken, dass die sozialen Rechtsnormen und die Gesetze sich zu viel mit den inneren Verhältnissen der Ehe beschäftigen, und vergisst dabei vielleicht, dass die ursprüngliche Ursache dieses Unwillens die war, dass der Mann, als der Selbstherrscher der Ehe, kein Eingreifen in sein Gebiet sich gefallen lassen wollte.

Es ist wahrscheinlich, dass die künftige Rechtslehre auf die Feststellung der positiven ehelichen Verpflichtungen mehr Arbeit verwenden wird, als die bisherige, und dass sie dabei den Grundsatz der Gegenseitigkeit zu einem volleren und besseren Ausdruck wird bringen können, als es die blosse Verneinung jeder Verpflichtung tun konnte.

Die Frage, ob der Ehebund als Vertrag irgend einen positiven verpflichtenden Inhalt hat oder nicht, ist mit der oben behandelten sehr verwandt, ob es nämlich in der Ehe einen die Leistungen beurteilenden Arbeits-Herrn gibt oder nicht. Wir sahen, dass die negative Gleichheits-Auffassung zu der Meinung geführt hatte, dass der Mann, statt wie früher nur Versorgungspflichten zu haben, jetzt nicht mehr über sein eigenes Einkommen verfügen dürfte, sondern dass der Frau in dieser Beziehung ein absolutes Veto zukäme. So nützlich und praktisch aus Sparsamkeitsrücksichten dieser Gedanke von dem gegenseitigen Veto sein könne, lässt er theoretisch sich doch nur durch sehr sonderbare Überlegungen verteidigen.

Während wir bei der Aufhebung der Machtmittel Zeugen davon waren, dass die ehelichen Beziehungen immer mehr gelockert wurden, scheint der Gedanke von der gemeinsamen Geldverwaltung *auf einer starken sakramentalen Auffassung der ehelichen Einheit zu beruhen.* Es ist ja richtig, dass die Ehescheidung mit unserer Auffassung von der idealen Ehe nicht recht übereinstimmen will, und dass die zwei Eheleute eine Art neue soziale Einheit bilden; es scheint aber eine etwas mystische Auffassung von dieser Einheit dazu erforderlich zu sein, um die Folgerung zu ziehen, dass das Einkommen des Mannes in Gemeinschaft verwaltet werden müsse.

Die moderne Gesellschaftslehre, wenn sie auch noch so sehr die Ehescheidung verwerflich findet, neigt doch keineswegs zu irgend einer mystischen Auffassung der Einheit der Eheleute. Von dieser Seite gesehen hätte man genannte Forderung eher vom Mittelalter als von der Jetztzeit erwarten können. Die Einheit der Eheleute ist keine mystische, ob auch eine noch so innige Verschmelzung der Lebensführung, und die Frage

nach der Verwaltung des Geldes ist eine praktische Rechtsfrage. Man kann das Anrecht der Frau auf gleichgestellte Teilnahme an dieser Verwaltung nur so verteidigen, dass man sagt, der Mann sei ihr Arbeits-Herr, und schulde ihr als Erwiderung ihrer Leistungen genau die Hälfte seines Einkommens.

Da die Teilung der Summe mit den Zwecken des Haushaltes nicht übereinstimmt, kann durch gegenseitiges Veto dieselbe Gleichheit wie bei Teilung in praktischer Weise erzielt werden. Auch in dieser Form scheint mir die Theorie noch recht viel Mystik zu enthalten.

Das Einkommen des Mannes wechselt nach der Art seiner Tätigkeit, nach dem Glück seiner Unternehmungen, und nach seiner sozialen Stellung. Die Leistungen der Frau behalten bei alledem ziemlich beharrlich ihre Natur, und es ist nicht leicht einzusehen, warum der Soziologe diese Leistungen zu so vollständig verschiedenem Wert ansetzen solle, je nach dem verschiedenen Arbeitsgewinn des Mannes.

Es ist freilich wahr, dass die Leistungen der Frau in der glücklichen Ehe für den Mann einen sehr hohen Wert haben und mit denjenigen einer Haushälterin oder einer Kindererzieherin nicht verglichen werden können. Dabei können wir die Frage, ob die Leistungen auf dem Gebiete des Geschlechtsverkehrs mit zu dem gehören, was ein Anrecht auf ökonomische Vergütung begründet, als recht unwesentlich unberücksichtigt lassen.

Hierüber gehen die Meinungen in entgegengesetzte Richtungen bis zu starken Übertreibungen. Die einen denken, dass dies die Hauptsache sei, und dass die Frau eben wegen der absoluten Natur dieses Lebensgebietes absoluten Anspruch auf ökonomische Gleichstellung mit dem Mann habe, die anderen, dass gerade in diesem Punkte von ökonomischem Werte-Tausch nicht die Rede sein könne, ohne dass damit ein Hetären-Gesichtspunkt in die Ehe eingeführt würde, der für das Verhältnis eine Herabwürdigung bedeute.

Beide diese Auffassungen sind übertrieben, und die ganze Frage recht unwesentlich, da es auf alle Fälle nicht die Einzelleistung, sondern die Gesamtleistung der Frau ist, die das Anrecht auf Unterhaltung und ökonomische Erwiderung begründet. Nicht diese Frage ist also hier abzuhandeln, ob die Tätigkeit der Frau in der glücklichen Ehe einen sehr hohen Wert habe, sondern die andere, ob der ökonomische Gesamtwert, den ihre Leistung für den Mann hat, nach demjenigen zu bemessen sei, den die Leistung des Mannes für seinen Arbeits-Herrn ausser dem Hause hat. Eine solche Folgerung kann aus dem Grundsatze der Gegenseitigkeit nicht logischerweise gezogen werden. Freilich ist es eine richtige Folgerung ihres hohen Wertes, dass sie in der modernen Zivilisation nicht

mehr, wie so häufig bei den Naturvölkern, als eine Dienstmagd beköstigt wird, sondern auf gleicher Stufe mit dem Manne steht; insofern wird ihre Unterhaltung gewiss teuerer oder billiger, je nach seiner sozialen Stellung; ja, es ist in unserer Zivilisation nichts Unerhörtes, dass sie zu ihrer Kleidung bedeutend mehr von dem Einkommen des Mannes verbraucht, als er zu der seinigen[1]. In der glücklichen Ehe sind solche Fragen keine Rechtsfragen, sondern werden durch längeres oder kürzeres Hin- und Herzanken gemütlich entschieden. Unser Problem bezieht sich aber auf ernstere Meinungs-Verschiedenheiten; es fragt sich, ob in solchen der Gedanke von dem gleichen Einkommen eine gerechte, vertragsgeregelte Lösung sein könne. Es ist ja z. B. nicht gegeben, dass der Mann die Gesamtheit seines Einkommens auf Essen, Wohnung, Kleidung und dgl. anwenden will. Er kann das, was er erübrigt, für ein Stück Land, oder für ein Haus, oder für einen geschäftlichen Zweck aufsparen wollen. Durch seine Leistungen für seinen Arbeits-Herrn schafft er sich die entsprechende Macht, und nun ist die Frage, ob es eine gerechte Forderung sein kann, dass er die Hälfte dieser Macht gleich wieder an seine Frau abgeben solle. Eine solche Forderung kann von dem Grundsatz der Gegenseitigkeit nicht abgeleitet werden, sondern erst aus einem übertriebenen und mystischen Begriff von der Einheit der Gatten. Es lässt sich kaum leugnen, dass der Gedanke von der gleichen Teilung des männlichen Einkommens und der ökonomischen Macht zwischen Mann und Frau auf Willkürlichkeit beruht. Dazu kommt noch für den Gedanken vom gegenseitigen absoluten Veto, und für die Macht-Teilung, die obige Betrachtung hinzu: dass die Frau, wenn sie die ökonomische Machtstellung des Mannes vollständig teilte, keinen Arbeits-Herrn mehr hätte. Sie wäre eine »Frau von Gottes Gnaden« und, wie ehemals der König, nur Gott und ihrem Gewissen gegenüber verantwortlich. Die Weite ihrer ökonomischen Macht würde von dem Werte der ausserehelichen Leistungen des Mannes allein abhängig sein, und zu dem wechselnden Werte ihrer eigenen Leistungen in keiner Beziehung stehen. Die Frage, einmal von den Frauen erhoben, ist nicht ohne praktische Bedeutung.

Wird der Grundsatz von dem Veto in Bezug auf Einkommen (und Vermögen) zur Rechts-Regel erhoben, dann ist es zu erwarten, dass derjenige junge Mann, der eine rege und allseitige Geschäftstätigkeit hat,

[1] Man wird mir entgegenhalten, dass dies nicht hierher gehört, da es eben für ihn einen Wert bezeichne, dass sie sich so schön wie möglich kleidet und schmückt. So wahr dies sein mag, reicht es doch nicht zur Erklärung aus, was aus dem häufigen Streit zwischen den beiden in diesem Punkte hervorgeht, ein Streit von dem unsere Witzblätter fast auf jeder Seite Zeugnis ablegen.

sich schwerer für die Ehe wird entschliessen können. Auf alle Fälle würde seine Wahl einer Gattin von neuen Gesichtspunkten geleitet werden, er würde mehr eine Art Geschäftsteilhaber als eine Braut suchen, er würde ein Mädchen wählen, das mehr für die sozialen Verhältnisse des Verkehrslebens als für die häuslichen offenen Blick hätte. Das Wahrscheinlichste ist aber, dass er es schwerlich wagen würde, eine Frau zu heiraten, und zwar um so weniger, je stärker seine Geschäfts-Tätigkeit wäre. Er würde irgend eine freie Verbindung der Ehe vorziehen, und wie Ibsen es ausdrückt, nicht bei seiner Gattin, sondern mit der Mutter seiner Kinder leben.

Die ganze Überlegung führt uns aber wieder auf die Kernfrage nach der Unlösbarkeit der Ehe, auf die wir schon bei der negativen Auffassung der Pflichten des Ehebundes zu sprechen kamen. Der negative Freiheits-Gedanke, und die Vorstellung von der unbedingten Gleichheit, bei der keinerlei Pflicht im juridischen Sinne mehr übrig bleibt, lässt sich mit dem alten Gedanken von der Unlösbarkeit der Ehe schlechterdings nicht vereinen. Die Untrennbarkeit der Eheleute hat die rechtliche Voraussetzung, dass in den ernsteren Fällen der absoluten Willenswidersprüche eine Lösung durch das Übergewicht des einen gegeben ist.

Man beachte, dass die Rechtsregel von der Machtverteilung ja nicht bei dem jeweiligen Frieden und bei dem liebevollen Einverständnis zur Anwendung kommt, sondern dass sie eben auf die Fälle sich bezieht, wenn die Willen einfach und schroff aufeinander prallen. Wir wollen das Verhältnis an einem Vergleich erläutern: Gesetzt, zwei grosse Ozeandampfer wären durch ein elastisches Band mit einander verbunden, dann kann das Band auf allen Reisen halten, wenn die zwei Steuer der beiden Schiffe von einer Hand oder von einem Willen geleitet werden. Wenn zwei einander gleichgestellte Kapitäne die beiden Schiffe führen, dann kann es vielleicht auch gehen, so lange sie einem gemeinsamen Ziele in voller Übereinstimmung zusteuern. In dem Augenblick jedoch, wo die Willen auseinander gehen und keiner der Kapitäne nachgeben will, gleiten eben die beiden grossen starken Schiffe von einander weg, und das Band zerreisst. Das Band ist aber die Ehe. Die Gleichheits-Theoretiker sträuben sich gegen diese Gedankenreihe, und sagen vielleicht, dass es nirgends geschrieben steht, dass keines von den beiden nachgeben solle. Dabei vergessen sie, dass wenn einer nachgeben will, der Fall des Widerstreites eben nicht vorliegt, sondern der des Friedens [1]. Die modernen Frauen denken mitunter unbewusst,

[1] Man sucht vielleicht der Idee, dass der ernste Zwiespalt zur Ehescheidung führt, so zu entweichen, dass man sagt: beide Teile haben die Verpflichtung, sich nicht scheiden

dass der Mann nachgeben soll; wenn die Frauen zur Unterordnung nicht mehr verpflichtet sind, so muss eben der Mann nachgeben, sonst würde ja der Ehebund Gefahr laufen, gelegentlich zu zerreissen. Das wäre ja wieder nicht die Gleichstellung, sondern die Unterordnung des Mannes; so ist jedoch die Emanzipation nicht gemeint, oder wenigstens ist dieses Programm noch nicht als bewusstes Ziel aufgestellt worden. Freilich kann man schon etwas Ähnliches in unklarer, halbbewusster Fassung gepredigt hören. Willensstarke Frauen haben sehr schlau und sehr nett ersonnen, dass die Eheleute die Machtstellung so unter sich teilen sollen, dass Er auf seinem Arbeitskontor der Herrscher sein solle, und Sie im Hause. Hinter dieser Formel versteckt sich aber eher ein Witz als eine ernste Lösung, oder richtiger, sie bezeichnet eben die erwünschte Lösung durch die Unterordnung des Mannes[1]. Erstens enthält der Gedanke schon deshalb einen Fehler, weil der Mann auf seinem Arbeitskontor, wo er freilich zuweilen auch Diener unter sich hat, doch immer einen individuellen oder kollektiven Arbeits-Herrn über sich anerkennt, für den er arbeitet, während die Frau, die zu Hause den Mann und die Mägde unter sich hätte, in keinem analogen Verhältnisse stehen würde. Die Hauptsache ist aber eine andere, die nämlich, dass die Ehe nicht in einem Arbeitskontor geführt wird, dass die Frage nach der Machtstellung der Ehegatten nur im Hause und sonst nirgends

zu lassen; beide die Verpflichtung, nachzugeben. Es hat aber eine eigene Bewandtnis, wenn zwei Parteien zum Nachgeben genau die gleiche Verpflichtung haben. Das Ergebnis hängt dann davon ab, ob ich mehr Gewicht lege auf meine eigene moralische Verpflichtung oder auf die des anderen. In Streitfällen hat man in der Regel sein Augenmerk viel mehr auf bie Moralität des anderen gerichtet, als auf seine eigene. Doch kann die Ethik sehr wohl eine gleiche Pflicht jedes Teiles zum Nachgeben anerkennen, aber eine Pflicht dieser Art ist rein moralischer Natur, nicht juridischer, ja sie ist schliesslich mehr ein moralischer Ratschlag, ein etwaiges Verdienst, als wirkliche Pflicht, und sie enthält auf alle Fälle keine Bürgschaft für das Fortbestehen der Ehe. Die Unlösbarkeit der Ehe ist eine rein juridische Idee, und kann nur durch Rechts-Regeln gesichert werden.

[1] Man beachte, dass hier überall nur von der allgemeinen und rechtlichen Grund-Auffassung der Ehe die Rede ist. Das Leben zeigt eine Unendlichkeit von Sonderfällen, die sich von der Rechts-Auffassung unabhängig gestalten. Oft ist der eine oder andere Teil so entschieden zum Herrschen oder zur Unterordnung geboren, dass die ganze Frage gar nicht aufkommen kann. Wenn die Frau mehr die Herrscher-Natur hat, sind jedoch bei der bisherigen Rechts-Auffassung tragische Streitfälle naheliegend. Glücklich sind die Fälle, wo der eine eine so starke Herrscher-Natur ist, dass er ein selbstverständliches Suggestions-Zentrum bildet. Solche Naturen können oft einen überraschend milden und nachgiebigen Eindruck machen. Sie brauchen keinen grossen Lärm zu machen, weil sie ihre Macht kennen. Zu dieser Klasse gehören viele Ehemänner, die den Satz sehr gern hören, dass sie selbst nur auf ihrem Kontor, die Frauen dagegen im Hause das Regiment führen. Sie wissen, dass der Satz der Frau Freude macht, und sie sehen dabei eben wegen ihrer natürlichen Veranlagung das Haus so geleitet, wie sie es wünschen.

einen Sinn hat. Der Ehebund bezieht sich auf das Heim und hat ganz und gar nichts mit dem Kontor zu tun; wenn die Leute heiraten, ist die Frage für ihn wie für sie: was für ein Heim werde ich bekommen? wie wird mein Haus, mein Heim geleitet werden? Und da sind nur zwei Lösungen denkbar, die mit der Untrennbarkeit der Ehe übereinstimmen: entweder er oder sie hat die oberste Leitung. Es wäre aber verfrüht, die Lösung durch die Unterordnung des Mannes schon jetzt ernstlich erörtern zu wollen.

Der Gedanke von der unbedingten Gleichstellung zweier Willen ist mit derjenigen von der Unlösbarkeit ihres Bundes schlechterdings unvereinbar [1].

Wenn man das überaus schwierige Problem der Ehe nach allen Seiten durchdenkt und vor allem die Selbständigkeit der Persönlichkeiten und ihre Gleichstellung mit den ehelichen Aufgaben und Verpflichtungen zu vereinbaren sucht, stellt sich als die natürliche Lösung die vollständige Freiheit der Ehescheidung dar. Wenn das Anrecht jedes Teiles auf einseitige Kündigung des Verhältnisses anerkannt wäre, würden alle anderen Gewährleistungen auf beiden Seiten überflüssig sein.

Dies ist die Lösung, die unter dem Namen der freien Verbindung oder der freien Liebe schon vielfach befürwortet und nicht weniger heftig angegriffen worden ist. Es ist aber eine sonderbare Augenverblendung, dass man so selten darauf aufmerksam war, dass diese Lösung mit der Gleichstellung der beiden Eheleute vollständig zusammenfällt. Auch schliesst sie ja nicht ein, dass wechselnde Verbindungen an sich moralisch richtig sind, dies ist eine andere Frage; dass man es für moralisch richtiger hält, dass die Ehe das ganze Leben hindurch dauert, ist noch nicht mit der Unlösbarkeit der Ehe gleichbedeutend. In den katholischen Ländern hat die Kirche die Sorge dafür übernommen, dass die Ehe nicht gelöst werde; dadurch darf man sich nicht daran irre machen lassen, dass die Unlösbarkeit auch so eine juridische Massregel ist: ob die ausübende Macht dabei Staat oder Kirche ist, bleibt für die Sache selbst unwesentlich.

[1] Darüber die Augen verschliessen zu wollen, würde bei der Behandlung der heutigen Frauenfrage ein verhängnisvoller Fehler sein. In der politischen Geschichte haben viele Länder denselben Fehler begangen: sie sind in Unions-Verhältnisse eingetreten, wo Gleichstellung zugesichert war, aber ohne gegenseitiges Anrecht auf einseitige Kündigung. Meines Wissens sind derartige Verbindungen allesamt in Unterordnung ausgeartet, wenn sie nicht gesprengt wurden. Für den Fall der liebevollen Übereinstimmung zu sorgen, ist leicht. Bei Unstimmigkeit werden die streitenden Interessen zu dem einen oder anderen End-Ergebnis führen. Wenn zwei verbündete Nationen ihre Gleichstellung verbürgen wollen, müssen sie vor allem das beiderseitige Recht der einseitigen Kündigung sicherstellen. Darin liegt der Schwerpunkt der Gleichheit.

Die sehr lange und sehr langsame Entwickelungs-Geschichte der Ehe hat die Frau von dem einen Vorrechte des Mannes nach dem anderen befreit. Der Gipfel dieser Entwickelung wird erst dann erreicht sein, wenn sie auch nötigenfalls den Vertrag aufheben kann. Anderseits hat der Mann fast alle Machtmittel und jede Gewähr verloren, die Frau kann je nach Belieben ihre Leistungen seinen Wünschen gemäss einrichten oder es bleiben lassen. Da der Mann in einem viel höheren Grade auf ihre Leistungen im Hause angewiesen ist, als sie auf die seinigen, so ist die Eheschliessung für ihn ein immer grösseres Wagnis geworden. Das so verlorene Gleichgewicht würde wiederhergestellt sein, wenn auch er seinerseits nötigenfalls die Verbindung einseitig kündigen könnte.

Bei unserer Behandlung der Frage haben wir uns auf den vertragsmässig zu regelnden Fall des ernsten Zwiespaltes beschränkt und haben dementsprechend die negative Seite der Entwickelung der Ehe uns vor Augen geführt. Da diese Entwickelung mit dem steigenden Moralbewusstsein in Einklang steht, ist schon a priori zu erwarten, dass sie auch mehr positive Seiten aufzuweisen hat, d. h. dass der ursprünglich so oft unterbrochene eheliche Friede immer mehr der Hauptzustand geworden ist, die Scharmützel zwischen den beiden Teilen etwas seltener sind, und dass die Auffassung von der Liebe sich vertieft hat, so nämlich, dass einerseits die sinnliche Leidenschaft mehr in den Hintergrund getreten ist, und anderseits die innige Freundschaft und gegenseitige Hochachtung der Eheleute für wichtiger gehalten wurde, als der jugendliche Pathos der vorehelichen Stufe. Endlich hat der Mann, schon bevor ihm die Machtmittel verloren gingen, als König der Ehe eine immer tiefere Auffassung seiner moralischen Pflichten gezeigt. Wie der gute Landesherr seine politische Machtstellung nicht missbraucht, so sind bei der steigenden Zivilisation mehr und mehr gute oder wenigstens leidlich gute Ehemänner vorgekommen, die sich selbst eine rein moralische Beschränkung auferlegten. Bei beiden Parteien hat sich das moralische Bewusstsein entwickelt, dass der eheliche Frieden, und die gegenseitige liebevolle Fürsorge und volle Vergeltung der Werte bedingungslose Pflicht sei, und dass die aus egoistischen Neigungen hervorgehenden Reibereien eine sittliche Herabwürdigung bezeichnen. Die natürliche Folge dieser positiven Entwickelung ist die, dass auch die Unterbrechung der Ehe infolge solcher Streitfälle als etwas moralisch Böses, als eine Herabwürdigung, und die Ehe also als ein Verhältnis betrachtet wird, das für das ganze Leben dauern soll. Die Wege der positiven und die der negativen Entwickelung in der ehelichen Moral sammeln sich dann in dem Schlussergebnis, dass die Ehe rechtlich gesehen

einseitig muss aufgelöst werden können, aber moralisch gesehen nicht aufgelöst werden darf.

Wir haben dabei vorausgesetzt, dass die anderen Gründe, die für etwaige Ehescheidung angeführt zu werden pflegen, wie z. B. eine neue Liebe, auch nicht als sittlich stichhaltig angesehen werden, wennschon auch diese einen so starken Übelstand herbeiführen können, dass sie die Eheleute dazu bewegen, ihr juridisches Recht zur Ehescheidung zu benutzen.

Die hier dargestellte Lösung der Frage scheint für den Fall einer einigermassen glücklichen Ehe, wie auch für den einer annähernd gleichen »Schuld« auf beiden Seiten selbstverständlich. Wir müssen aber bei der Frage nach der Dauer der Ehe noch etwas länger verweilen. Wie die Forderung auf lebenslange Treue phylogenetisch entstanden ist, haben wir schon besprochen. Sie hängt zusammen mit der Eifersucht, zunächst beim Manne, später bei beiden Teilen, und mit der Keuschheit, zunächst bei der Frau, später bei beiden Teilen; mit der Scheu der ersten Jugend, sich in geschlechtliche Verbindung einzulassen, und mit der entsprechenden Heftigkeit desjenigen Suggestions-Gewitters, das die jugendliche Liebe ausmacht. Da alle diese Gefühle sich stark befestigt haben und kräftig sich betätigen, bleibt es immer das Natürlichste, dass die Ehe als dauernd aufgefasst wird. Freilich besteht daneben beim Manne, eben so sehr oder noch mehr als bei der Frau, die Neigung zum Wechsel in der Liebe. Dagegen ist aber zu beachten, dass diese Neigung verhältnismässig selten bei beiden Teilen sich gleichzeitig geltend machen wird; wegen der Heftigkeit der Gefühle der Liebe und der Eifersucht ist die Untreue auf diesem Gebiete für den treu gebliebenen Teil ausserordentlich schmerzlich, und es widerstreitet deshalb unserem Gesetze von der Gegenseitigkeit des Werte-Tausches, wenn der eine Teil die Lust der neuen Neigung sucht, ohne die Schmerzen des Zurückgelassenen beachten zu wollen. Es erscheint uns deshalb im allgemeinen als höhere Sittlichkeit, eine neue Neigung zu bekämpfen, und in treuer Freundschaft beim Gatten auszuharren.

Diese Überlegung ist aber ganz allgemein, und berücksichtigt noch nicht die besonderen Umstände bei der Schliessung der Ehe und ihrer Entwickelung. D i e E h e g r ü n d e t s i c h a u f d e r L i e b e , o d e r a u f d e r f r e i e n W a h l e i n e s G e f ä h r t e n , sie wird aber gelegentlich auch in ganz anderer Weise und aus anderen Gründen gestiftet. Nach der Art ihres Zustandekommens sind die Ehen offenbar nicht gleichwertig, sondern diejenigen, wo bei der Wahl fremde Rücksichten den Ausschlag gegeben haben, sind minderwertig, und die Eheschliessung ist dann der Gefahr mehr ausgesetzt, der späteren Reue anheim zu fallen. Bei wilden Völkern kauft

oft der Ehemann seine Braut von ihrem Vater oder von ihren Brüdern; in solchen Fällen hat dann nicht die Braut, sondern ihr Vater oder Bruder die Wahl getroffen, und zwar so, dass die Wahl keine »Sexual-Selektion« darstellt, da der Vater nicht so sehr zwischen Personen, als vielmehr zwischen Geld-Summen, oder Feldstücken, oder angebotenem Gross-Vieh, gewählt hat. In solchen Fällen muss die Ethik unbedingt verlangen, dass die Frau das Recht habe, den Vertrag zu lösen, wenn sie die für sie getroffene Wahl bereut. Es kann freilich sehr richtig, moralisch schön und verdienstvoll von ihr gehandelt sein, wenn sie nach Vermögen beim aufgezwungenen Eheherrn aushält, wenn sie versucht, das häusliche Leben bestmöglich zu mildern und zu versüssen, und wenn sie dabei auch mit töchterlicher Ehrfurcht und Achtung an den Wunsch ihres Vaters und ihrer Familie denkt. Moralische Pflicht kann es aber nicht sein, es kann nicht unsittlich sein, wenn sie in solchem Falle sich zu guterletzt doch dazu entschliesst, ihr Haus und ihren Mann zu verlassen[1]. Wenn die sozialen Gesetze anders geurteilt haben, und jede Frau zum Bleiben verpflichten, so ist diese alte und sehr männliche Rechts-Verordnung durch unser höheres Rechts-Bewusstsein Un-Recht geworden.

In anderen Ländern ist es wiederum nicht der Mann, der seine Braut kauft, sondern es ist umgekehrt das junge Mädchen, das für ihr eigenes oder der Eltern erspartes Geld sich einen Ehemann kauft. Auch hier findet dann keine ordentliche Ehewahl, keine richtige Sexual-Selektion statt, der junge Mann wählt nicht zunächst zwischen Mädchen, sondern zunächst zwischen den Geld-Summen, die dann Mitgift genannt werden. Die Sache liegt in diesem modernen Falle des Männerkaufes insofern anders, denn bei dem primitiven Frauenkauf, als der Mann meistens sich selbst verkauft, und nicht wie das Mädchen von seinen Eltern veräussert wird. Wenn er nun trotzdem später die Verbindung bereuen sollte, könnte man sagen, dass er selbst dafür die Schuld trage, selbst die Verantwortlichkeit habe, und dass also daraus für ihn kein selbstverständliches Recht auf Scheidung hergeleitet werden könne. Dies scheint vom sittlichen Gesichtspunkt um so klarer, als die Voraussetzung, da er das Geld des Mädchens erwarb, die lebenslange Dauer der Verbindung war. Ob er bei etwaiger Auflösung einer solchen Verbindung sich sittlich versündigt, wird doch im einzelnen Falle auf die Eigenschaften mit ankommen,

---

[1] Da wir die Moral-Gefühle in negative und positive teilen, und Abstufungen auch unter den positiven finden, erkennen wir, wie schon angedeutet, die Opera supererogatoria in diesem Sinne ohne Bedenken an: Was ein Verdienst ist, braucht nicht eine Pflicht zu sein.

die er bei ihr gefunden hat. Wenn ihr Charakter von der stillschweigenden Voraussetzung zu sehr abweicht, dass sie nämlich eine einigermassen gute und tüchtige Person sei, kann die Moral nicht unterlassen, ihm ihre Absolution zu gewähren, um so mehr als der einzelne an der Verwechslung von Ehewahl und Geldkauf weniger Schuld hat, als die Gesellschaft, in der eine solche Sitte eine übergrosse suggestive Macht ausübt.

Mit der Frage nach den stillschweigenden Voraussetzungen sind wir auf den Kern unseres Problems gekommen. Selbst wenn die Ehe in freier, vollbewusster Wahl geschlossen wird, kommt es ja häufig vor, dass beide Teile sich über ihre gegenseitige Natur arg täuschen, so dass die ersten Jahre durch eine Reihe von schmerzlichen Entdeckungen gekennzeichnet werden. Wenn der eine Teil sich in seinen Erwartungen und Voraussetzungen zu arg getäuscht fühlt, wird ein Augenblick kommen können, wo die sittliche Verpflichtung zu treuer Ausdauer nicht mehr anerkannt wird.

So haben wir das, was wir über das juridische Recht zur Scheidung, und über die sittliche Pflicht zur Ausdauer oben ausgeführt haben, etwas eingeschränkt: auch die letztere hat ihre Grenzen, nämlich da, wo die Voraussetzungen des ehelichen Bundes nicht mehr Stich halten. Die sittliche Pflicht, die man jedem Teil zuschreiben möchte, in ernsten Streitfällen nachzugeben, zeigt hier ihre natürliche Begrenzung: oft erkennen zwar beide Teile gerne an, dass es eine solche Pflicht in der Ehe gebe, aber es kommt darauf an, ob der eine diesen Gedanken vorzugsweise auf sich selbst oder vornehmlich auf den anderen anwenden will und umgekehrt! Wenn das Verhältnis ein gegenseitiges sein soll, und die Moral eine objektive, dann kann die Pflicht zum Nachgeben nicht bei dem einen ohne jede Rücksicht auf den Charakter des anderen bestimmt werden, sondern sie muss sich danach bemessen, ob der andere annähernd gut genug ist, um eine solche Behandlung zu verdienen.

Wenn der andere seine Pflicht zum Nachgeben regelmässig versäumt, so muss auch meine Pflicht, nach dem für alle objektive Moral geltenden Gesetze der Gegenseitigkeit, nach und nach aufhören. Immerhin könnte das Nachgeben bei mir noch sittlich verdienstvoll sein, aber objektive Pflicht kann es auf die Dauer nicht bleiben.

Und hier zeigt sich sogar, dass für den ehelichen Frieden aus der Entwickelung des sittlichen Feingefühls eine grosse Gefahr entsteht, da jeder Teil oft ganz unverhältnismässig geneigt ist, dieses Feingefühl auf das Verhalten des anderen in einseitiger Weise anzuwenden. Wenn die beiden Ehegatten sich gar darauf verlegen, die moralische Wertung statt anderer Sachen als Machtmittel an-

zuwenden, führt es nicht selten zu den hässlichsten und unglücklichsten Formen der Verbindung, die es auf der Erde geben kann. Dass jemand eine feine sittliche Kritik in sich ausgebildet hat, will noch keineswegs besagen, dass er selbst sittlichen Wert hat. Ja es kommen nicht selten Menschen vor, bei denen die sittliche Kritik und eine entsprechende Neigung zum Schimpfen und Schelten in ernste Geisteskrankheit ausarten kann. Möglicherweise hängt diese in unseren Tagen recht häufige Form der Entartung mit Misslichkeiten in der Kinder-Erziehung und in der sozialen Suggestion zusammen. Auf alle Fälle ist in der Ehe der wertvollere Mensch derjenige, der entweder einfach von der Freundschaft und der Liebe sich leiten lässt, ohne zu sehr an Verpflichtungen und an Gewissensfragen zu denken, oder die Schärfe seines sittlichen Feingefühls eher gegen sich selbst als gegen den Gefährten richtet. Es kann sittliches Verdienst sein, diese Gewissenhaftigkeit und diese Selbstbeschränkung bis zur Selbstaufopferung zu treiben; es ist aber nicht sittliche Pflicht, insofern als eine solche Regel nicht von dem Gesetze der Gegenseitigkeit abgeleitet werden kann. Wo das Verhältnis des Friedens und des gegenseitigen Einklangs sich nicht aufrecht erhalten lässt, da tritt das Recht der Scheidung ein.

Wir haben diese Frage bisher willentlich so behandelt und so beschränkt, als ob es sich in der Ehe nur um die Werte zweier Menschen handelte, damit das gegenseitige Recht der beiden besser hervortrete. Dabei hat das Ergebnis, zu dem wir kommen, nämlich die Freiheit der Liebe, das juridische Anrecht beider Teile auf die Ehescheidung, vielleicht schon beim Leser das Bedenken hervorgerufen, ob nicht die Zwecke der Ehe und des Familienlebens doch zu grossen sozialen Wert haben, um ganz den Launen der Eheleute überlassen zu werden. Die Gesellschaft müsse diese Zwecke in ihren Schutz nehmen, umsomehr als es sich dabei nicht zunächst um die Interessen der beiden Gatten handelt, sondern vor allem um das Wohl eines dritten Faktors, nämlich der Kinder. Wir haben von der Ehe-Frau und von dem Ehe-Herrn, von der Haushälterin und von dem Versorger geredet, aber noch nicht vom Vater und von der Mutter.

In der primitiven Gemeinschaft war das Interesse, das man an der Kindererzeugung nahm, ein sehr grosses; dagegen hatte man sehr wenig Sinn für die Interessen der Kinder; die Kinder mussten Ernährung haben, Gehorsam lernen und erwachsene Bürger werden. Erwachsene Kinder heranzuziehen, war eine soziale Aufgabe, und als solche zunächst ein Anliegen des Vaters. Die Tätigkeit der Frau als Mutter und als erster Kinder-Erzieher war zunächst eine dem Manne geleistete Arbeit. So heisst

es auch von den biblischen Frauen wiederholt: »und sie gebar *ihm* so und so viel Kinder«. Daher behielt der Mann so lange Zeit hindurch das Recht, die unfruchtbare Frau zu verstossen, und daher hatte die Frau bei der Scheidungsfrage keine Stimme: sie war eben zum Kinder-Gebären gekauft, und durfte sich dieser Arbeit nicht entziehen.

Dies war das bürgerliche und rechtliche Verhältnis. Innerhalb der Familie ist die Sache insofern immer umgekehrt gewesen, als die Mutter an dem Leben und Treiben und an den Bedürfnissen der Kinder viel lebhafter Anteil nimmt als der Vater. Zwischen der Mutter und den Kindern besteht kraft der Mutterliebe ein inniges Verhältnis, zu dem in der Beziehung der Kinder zum Vater nichts Entsprechendes zu finden ist. Wenn nun die Frage nach der Ehescheidung, und besonders nach der einseitig verlangten, entsteht, so ist vielfach geltend gemacht worden, dass das Wohl der Kinder gegen eine Scheidung spricht, und dass die Mutter wegen ihrer innigeren Liebe ein besonderes Anrecht darauf hat, dieses Interesse zu vertreten, und die Scheidung zu verhindern. Noch mehr verwickelt sich die Scheidungsfrage durch die weitere Schwierigkeit, wer die Kinder behalten soll. Wenn es ihrer viele sind, hat man den Ausweg, sie zu gleichen Hälften zu teilen. Im allgemeinen muss aber eingeräumt werden, dass die Frau infolge der Stärke ihres Muttergefühles, bedeutend mehr darunter zu leiden haben wird, dass sie ihre eigenen Kinder entbehrt, als der Vater. Anderseits ist es für sie schwieriger als für den Mann, die Kosten des Unterhaltes der bei ihr lebenden Kinder zu bestreiten, so dass man sogar zu dem Ausweg hat greifen müssen, von dem Manne einen Unterhaltungsbeitrag auch für die nicht bei ihm bleibenden Kinder, und sogar für die geschiedene Frau zu verlangen. *Wenn dies aber notwendig ist, ist es klar, dass es mit dem einseitigen Anrecht auf Ehescheidung grosse Schwierigkeiten hat.*

Ausser dieser Betrachtung hat man hervorgehoben, dass die Kinder ein Anrecht haben auf die Nähe ihrer beiden Eltern, und auch darauf, nicht von einander willkürlich getrennt zu werden; ferner werden sie in dem fremden Hause eines Dritten niemals das haben, was ihnen das Elternhaus sein könnte. Alle diese Betrachtungen sammeln sich, wie es mir scheint, zu dem Endergebnis, dass zwei Eheleute sich nicht leichtsinnig einer neuen geschlechtlichen Leidenschaft des einen oder anderen Teiles zuliebe scheiden lassen dürfen, und dass sie beide die gleiche Verpflichtung haben, die ernsten Streitfälle und den häuslichen Unfrieden zu vermeiden, eine Verpflichtung, die durch die Rücksicht auf den dritten Faktor, die Kinderschar, in doppelter Stärke zurückkehrt.

Wenn aber, wie oben vorausgesetzt, der Fall eintritt, dass der eheliche Friede schlechterdings nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, weil jeder der beiden die Hauptmasse der Verpflichtung in dieser Beziehung immer nur auf den anderen abwälzt, dann hat doch keines, auch das Kind nicht, ein Interesse daran, dass der unglückliche Bund durch Gewalt aufrecht erhalten wird. Was sie an dem natürlichen Elterninstinkte gewinnen könnten, würden sie durch den unnatürlichen Streit wieder reichlich einbüssen. Was die wirtschaftliche Schwierigkeit der Versorgung der Kinder und der Frau anlangt, so wird sie kaum unlösbar sein. Wenn erst die Rechtsauffassung der Gesellschaft in diesem Punkte neu geworden ist, werden schon Auswege gefunden werden, die alle Parteien von dem Übelstand des unglücklichen Familienlebens befreien können. Man könnte sich z. B. denken, dass die Frauenbewegung und die Frauenvereine sich die Aufgabe stellten, eine Einrichtung für pekuniäre Versicherung der geschiedenen Frauen zu stande zu bringen. Es würde sich zunächst darum handeln, jedes Ehepaar zur Teilnahme an solcher Versicherung zu bewegen, was sich dadurch erzielen liess, dass der etwaige Unterhaltungsbeitrag im Verhältnis zur sozialen Lage des Ehepaars recht niedrig gesetzt würde, wobei die Versicherungs-Gebühr verschwindend klein sein könnte. Immerhin müsste auch die gesetzliche Ordnung erzielt werden, dass der geschiedene Mann, ohne jede Rücksicht auf die Schuldfrage oder darauf, wer die Scheidung begehrt, einen gewissen kleinen Verhältnisteil seines Einkommens als Unterhaltungs-Beitrag für die ehemalige Frau abzugeben hätte. Durch passende Regelung dieses Beitrages könnte man erzielen, dass weder der Mann noch die Frau leichtsinnig den Entschluss der Scheidung fassen würden, da die ökonomischen Rücksichten bei beiden als eine Art Bremse-Vorrichtung wirken würde.

Indessen bleibt es von untergeordneter Bedeutung, in welcher Weise man die ökonomischen Schwierigkeiten der Ehescheidung lösen will. Die Hauptsache bleibt, dass man sich nicht durch diese an der Durchführung der Gerechtigkeit in der Ehe hindern lässt; und da meine ich hinreichend nachgewiesen zu haben, dass die Gleichstellung der Eheleute nicht ohne freies Anrecht auf Ehescheidung zu verwirklichen ist. Jeder Versuch, die Gleichheit anders zu erzielen, führt zu einer logischen Unmöglichkeit, und im Leben zu endlosen Streitfällen. Wäre es möglich, bei Unlösbarkeit der Ehe Gleichheits-Gesetze durchzuführen, so würde man dennoch nicht die Gleichstellung erzielen, sondern höchstens, dass das Verhältnis der Sklaverei hier und dort umgekehrt würde, so dass bald die Frau, bald der Mann Sklavenbesitzer wäre; tatsächlich beruht aber auch diese »Lösung« auf der alten Auffassung der Ehe. Die freie Scheidung

wird, wo der Grundsatz von der Gleichheit in die Herzen wirklich eingedrungen ist, von selbst als die Rechtsgrundlage erscheinen.

Wie stimmt aber die hier empfohlene Lösung mit meiner oben entwickelten Philosophie der Ehe überein? Habe ich nicht die völlige Gleichstellung der Frau bekämpft, und ihre etwaige Unterordnung unter den Mann hinlänglich befürwortet? Es ist wahr, dass ich an keine unbedingte Gleichstellung glaube. Das eheliche Verhältnis schliesst, wie jede Beziehung zwischen Menschen, eine gewisse Gegenseitigkeit ein, ist eine Verwirklichung des Werte-Tausches, es wird sich aber niemals zu einem reinen Handelsverhältnis umgestalten können, zu einem sachlichen Einzel-Umtausch, wie er etwa in der Drogen- oder Kolonialwaren-Handlung stattfindet; es bleibt ein Personal-Verhältnis, wo wenigstens auf der einen Seite die gesamte Arbeits-Kraft geleistet wird. Ich teile die ketzerische Ansicht, dass der Mann der König der Ehe und der Familie bleiben wird. Und ich meine, dass die jetzt schon hinlänglich zugespitzte Krisis in der Ehe erst dann überwunden werden kann, wenn man zu dieser »veralteten« Ansicht wieder zurückkehrt. Mit der bewussten Forderung auf unbedingte Gleichstellung, und darauf, ohne irgend einen Arbeits-Herrn zu sein, und mit der unbewussten Forderung auf Unterordnung des Mannes, mit denen die jungen Fräuleins heutzutage in die Ehe eintreten, müssen die Ehescheidungen wie Pilze im Spätherbst hervorschiessen.

Die Moral fordert aber in allen Verhältnissen eine gewisse Gegenseitigkeit, auch in dem zwischen König und Untertan; sie verlangt aber nicht, dass jedes Macht-Verhältnis auf der Erde aufgehoben werde. Nur das eine fordert sie, dass der Mächtige für das Wohl der Untertanen sorge, und seine Pflichten ihnen gegenüber erfülle. Wenn er das nicht tut, haben die Untertanen den Ausweg der Revolution. In älteren Zeiten hatten alle diese Verhältnisse einen gewaltsamen Charakter, und die Willens-Entäusserung seitens der Untertanen geschah unwillkürlich, teils aus Furcht, teils aus unwiderstehlicher Suggestion. Heutzutage verlangt man, von dem Standpunkt der Menschen-Rechte ausgehend, bei jeder Unterordnung, dass sie entweder freiwillig geschehe, oder aus den Rechts-Grundsätzen der objektiven Moral notwendig hervorgehe. (So die Unterordnung des Verbrechers unter den Gefangenwärter, die mehr relative der Minderheit unter die Mehrheit, die der Gemeinde unter den Staat, oder besser diejenige der Gemeinde und des Staates unter gewisse notwendige internationale Gesetze, vertreten durch entsprechende Machthaber: die relative Unterordnung der Gemeinde unter die Staats-Regierung, die des Staates wieder unter die Einrichtungen der Schiedsgerichte.)

Die Freiwilligkeit hat innerhalb des Staates nicht dazu geführt, dass es keine Zentralmacht mehr gebe, sondern dazu, dass die mit starker Machtbefugnis versehene Zentral-Macht gelegentlich gekündigt werden kann. Die am meisten aktuelle Form dieser Freiheit ist das System des Parlamentarismus, wobei der vormalige König nicht mehr König ist, sondern lediglich zu einer symbolischen Gestalt ohne Machtstellung geworden ist. Wie die Überbleibsel oder Rudimente in der Biologie, bleibt in der modernen Gesellschaft diese Zier-Gestalt oft noch übrig, und kann als solche auch nützlich sein. Der wirkliche, moderne König ist der Minister-Chef. Und die Ursache, weshalb die Macht auf den Minister-Chef hat übergehen müssen, ist eben die, dass der König nicht abgesetzt werden kann. Er ist sakrosankt, und aus dieser Eigenschaft folgt nach dem Grundsatze der Menschen-Rechte, dass er ohne Macht sein muss.

Der moderne König, und die Häuptlinge, d. h. der Minister-Chef, die Regierung und die Behörden haben eine bestimmte, durch Gesetze geregelte Macht, und eine entsprechende Verantwortlichkeit. Die ihnen vom Volke übertragene Macht kann das Volk selbst wieder zurücknehmen.

Wenn die heute so stark brennende Arbeiterfrage einer sozialistischen Lösung zugänglich ist, wird diese in ähnlicher Richtung gehen wie der Parlamentarismus: die Arbeiter werden sich die Möglichkeit sichern, einen Arbeits-Herrn nach ihrem Sinne suchen zu können. Am besten wäre diese Lösung gesichert, wenn die Arbeiter das Arbeits-Kapital besitzen könnten.

In dem Verhältnis zwischen Mann und Frau wird etwas Ähnliches gelten. Der Gedanke einer unbedingten Gleichstellung stimmt mit der Natur ihrer Aufgaben keineswegs überein, und die Aufhebung jeder Sonder-Pflicht würde am ehesten dazu führen, dass jeder Teil die Hauptpflicht der friedlichen Nachgiebigkeit auf den anderen zu wälzen suchte, und dass das Moral-Bewusstsein zu einer unerhörten Feinheit sich bei beiden steigerte, aber meistens, um auf das Benehmen des anderen Teiles kritisch angewendet zu werden. Anders, wenn die Verschiedenartigkeit der Pflichten klar erkannt ist, und wenn z. B. die Frau weiss, in welchen Fällen der Mann kraft seiner Königsstellung in der Familie das moralische Recht der endgültigen Entscheidung hat; es würde dadurch viel unnützes moralisches Schimpfen erspart bleiben, die Frauen würden einfach ruhiger und weniger nervös werden, gemütlicher und vernünftiger; aber auch der Mann seinerseits würde weniger nervös sein, und sich seltener auf das moralische Schimpfen einlassen, wenn er wüsste, dass die Frau seine Stellung kennte und anerkennte, und ihm für eine gewisse Reihe von Fragen das Recht der endgültigen Entscheidung zugestände. Das wäre freilich keine Gleichstellung der beiden Teile, sondern ein durch

Gesetze, Gewohnheit und gesellschaftliche Regeln geordnetes Verhältnis der Arbeits-Teilung. Was aber dabei an verbürgter Gegenseitigkeit und ideeller Gleichheit zu verwirklichen ist, das kann nach meiner Überzeugung am ehesten durch gleiches, einseitiges Anrecht auf Ehescheidung erzielt werden. Die Frau würde es sich dann bewusst bleiben, dass ihre Willens-Entäusserung eine freiwillige ist, und dass sie, wenn es not tue, gelegentlich ihre volle Freiheit zurücknehmen könne.

Wir sahen, dass man gegen die freie Ehescheidung das Interesse der geborenen Kinder geltend gemacht hat, ohne dass wir doch diesen Einwand stichhaltig finden konnten. In entgegengesetzter Richtung muss man aber das Interesse der ungeborenen Kinder geltend machen. Ohne späteren Entwickelungen vorgreifen zu wollen, können wir schon hier sagen, dass der höchste Zweck des Familienlebens nicht in der Zeugung von Kindern schlechtweg, nicht in dem Aufbau irgend einer neuen Geschlechtsfolge zu suchen ist, sondern in der Zeugung von edlen Kindern, in dem Aufbau eines besseren Geschlechtes. Charles Darwin hat auf diese Aufgabe kräftig hingewiesen, und Friedrich Nietzsche sagt: »Nicht fort- sondern hinauf sollst du dich pflanzen!«

Wie wir schon gesehen haben, hat für die Entwickelung eines wahrhaft besseren Menschen-Geschlechtes die Kindererziehung einen verschwindenden Wert verglichen mit der ungeheuren Bedeutung der sexuellen Zuchtwahl. Es ist ein unberechenbar grosses Unglück für die Menschheit, dass die Ehewahl nach so ganz zufälligen und zuweilen so verwerflichen Grundsätzen stattfindet. Das Schlimmste dabei ist, dass das entsprechende Verantwortlichkeitsgefühl bei uns modernen Menschen noch nicht entwickelt ist. Die meisten Ehen werden in unseren Kulturstaaten vorzugsweise durch die Rücksicht auf soziale Lage und auf die Höhe der Mitgift bestimmt. Etwas besser steht die Sache, wenn die Liebe sich durch ein schönes Gesicht und tadellose Gestalt leiten lässt; mitunter ist wohl auch die den Ausschlag gebende Leidenschaft mehr sinnlicher Natur. In der Minderzahl der Fälle wird die Liebe und die Ehewahl durch geistige Eigenschaften ganz vorwiegend bestimmt.

Also, das Verantwortlichkeits-Gefühl den ungeborenen Kindern gegenüber ist sehr schwach, oder überhaupt noch nicht vorhanden. Es kann aber leicht geschehen, dass der Ehebund nach einiger Zeit doch auch von diesem Gesichtspunkte aus bereut wird. Beim Zusammenleben sahen wir das sehr verfeinerte Moral-Bewusstsein sich entwickeln, das zu einer kräftigen und heftigen moralischen Wertung, beziehungsweise Verdammung des Gefährten führen kann; dabei kommt leicht der Gedanke auf: ist diese Person würdig, Vater, bzw. Mutter meiner Kinder zu sein? Es

würde nun sehr schädlich sein, wenn diese ersten Keime eines höheren Verantwortlichkeits-Gefühles durch soziale Gewalt unterdrückt werden sollten. Es ist schlimm genug, dass eine missliche Ehe leichten Sinnes begonnen wird. Die Sache wird aber noch schlimmer, wenn das Verhältnis infolge der Macht der Furcht, der Gewohnheit oder der Sitte dann auch noch fortgesetzt wird. Die neue, höhere Verantwortlichkeit muss gezüchtet werden, und es darf deshalb das Gesetz niemand die Pflicht auferlegen, mit einem von ihm verachteten Gatten Kinder zu zeugen. Aus dem Recht zur Weigerung in dieser Kernfrage des ehelichen Lebens ist aber eine natürliche Folgerung, das Recht beider Teile auf freie Ehescheidung.

Diese unsere Gedankenreihe kann in der vorliegenden Arbeit nicht weiter verfolgt werden. Auch ist die Wissenschaft von den Entwickelungsbedingungen der menschlichen Rasse noch in ihrer allerersten Kindheit. Wir warten noch immer darauf, dass die Gesetze der menschlichen Vererbung einigermassen festgestellt werden.

Wenn man in der Zukunft einerseits darüber im klaren ist, welche chronische Krankheiten viele Geschlechterfolgen hindurch sich beharrlich vererben, und welche leicht und völlig wieder verschwinden, und andererseits auch weiss, welche geistigen Eigenschaften vorzugsweise sich erblich erhalten, dann wird aller Wahrscheinlichkeit nach eine Revolution in den geschlechtlichen Verhältnissen die unausbleibliche Folge der neuen Erkenntnisse sein, und es ist wohl nicht ausgeschlossen, dass wir am Ende doch zur »Vernunft Asiens«, zu einer gesetzlich geordneten Polygamie werden zurückkommen müssen.

Ich habe bisher die soziale und rechtliche Natur der Ehe zu analysieren gesucht. Diese Aufgabe führt es mit sich, dass unser Blick vorzugsweise bei dem düsteren Bilde des denkbaren Zwiespaltes verweilen musste.

Schon im Tierreich hat das Sexual-Verhältnis vielfach ein doppeltes Gepräge. Ursprünglich scheint es zunächst eine Beziehung, um, wenn nicht die Liebe, so doch wenigstens die Freude zu bezeichnen; dabei kommt aber auch gelegentlich so viel trüber Ernst, so viel Blindheit der gebieterischen Instinkte, so viele mörderische Gewalt-Taten vor, dass man versucht ist, mit Schopenhauer zu sagen: hier waltet nicht die Seele des Individuums, sondern ein ihm völlig fremder und übergeordneter Geist der Rasse. So paradoxal es sich anhören mag, geben die Sexual-Vorgänge der Tiere häufig viel mehr den Eindruck von Pflicht- als von Lust-Handlungen.

Auch unter den Menschen zeigen sich ja die betreffenden Instinkte blind und gebieterisch. Indessen haben wir vorausgesetzt, dass in der ursprünglichen Ehe ein Zustand des Friedens und der Freude wenigstens zeitweilig hervorherrschend war, und es ist schon frühzeitig die entsprechende Freundschaft als Liebe schlechtweg bezeichnet worden.

Ich habe in diesen Zeilen nicht die Absicht, irgendwie zu entscheiden, in welcher Ausdehnung die Entwickelung des Gefühls der Liebe mit der Rechtsordnung der Ehe in Verbindung steht. Die Psychogenesis der geschlechtlichen Liebe würde den Gegenstand einer riesigen Untersuchung ausmachen, und verdiente in einer selbständigen Schrift, und zwar als Zweig der allgemeinen Psychologie behandelt zu werden. Offenbar darf man schon deshalb nicht zu viel von der sozialen Rechtsordnung der Ehe ableiten, weil entsprechende Gefühle schon vor dem Auftreten des Menschen vorhanden waren.

Unter diesem Vorbehalt können wir jedoch die Behauptung wagen, dass die sozialen Bedingungen der Ehe gewiss die Natur der menschlichen Liebe beeinflusst haben. Besonders ist durch die lebenslängliche Dauer der Verbindung die grundlegende Tätigkeit des Wählens im Verhältnis zu dem des Triebes bedeutungsvoller geworden.

Wie früher bemerkt, hat man seit Darwin recht allgemein das Sexual-Verhältnis schon unter den Tieren als eine Wahl bezeichnet (die geschlechtliche Auslese). Indessen ist es offenbar, dass innerhalb der Tier-Reihe diese Wahl-Natur der Paarung bald mehr hervor- bald wieder ganz zurücktritt. Bei den Menschen ist dies mit Notwendigkeit anders geworden, und wo nicht die ökonomischen Gesetze und besonders das Gesetz von der Vererbung des Besitzes und das entsprechende vom Kauf des Gatten hemmend eingewirkt haben, tritt die persönliche Wahl sehr stark in den Vordergrund. Je bewusster diese als eine Wahl für die ganze Lebensdauer erscheint, desto inniger wird notwendigerweise die Verknüpfung von Hochachtung und sexueller Liebe. In dieser Weise ist es gekommen, dass die Liebe diejenigen sublimen Formen erreicht hat, die sie zum höchsten Gegenstand der Dichtung gestaltet haben.

Dies Bewusstsein, dass der Liebende seine Wahl getroffen hat unter Personen, d. h. unter lebendigen Willen, bringt eine eigentümliche Verbindung zustande zwischen Liebe und Moralbewusstsein. Man gibt zuweilen dieser Tatsache einen scherzhaften Ausdruck, und sagt, dass die Auserwählte »das Ideal« des Betreffenden sei. Je mehr die Wahl selbstbewusst und frei ist, um so mehr wird dies wirklich der Fall sein. Der andere wird mit oder ohne Ursache als eine Persönlichkeit aufgefasst, die der Mehrheit der Menschen überlegen ist. (»Er, der herrlichste von allen«.)

Dieses moralische Element in der Liebe kann nun innerhalb der Ehe eine doppelte Bedeutung haben. Einerseits kann es dazu beitragen, die Erwartungen und die Forderungen, die an den anderen gestellt werden, höher zu spannen, so dass die Enttäuschungen um so zahlreicher und um so bitterer werden. In dieser Weise geschieht es, dass die Ehe, die so häufig als eine Fahrt in paradiesischen Gegenden beginnt, recht plötzlich in eine Hölle herabstürzt. Andererseits kann die hochgespannte Bewunderung, die die zwei Auserwählten im Anfang gegenseitig nähren, ihnen zu einem tieferen Verständnis der gegenseitigen Gründe und Ziele und des ganzen Seeleninhaltes helfen. In diesem Falle wird nirgends jenes Gesetz: »Was du willst, dass andere gegen dich tun sollen, das tue auch du gegen sie«, natürlicher und sicherer seinen Platz finden, als eben in der Ehe.

In dieser denkbar engsten Gemeinschaft ist eine Möglichkeit vorhanden, dass der Schmerz und die Freude des anderen so vollständig verstanden werden, wie es in der grossen Gemeinschaft der Menschheit niemals geschieht.

Kaum irgend ein anderes Verhältnis kann in der Innigkeit der gegenseitigen Bewunderung und des moralischen Zusammenlebens die höchsten Höhen oder umgekehrt in der Intensität des Hasses solche Tiefen erreichen, wie die Ehe.

Neunzehntes Kapitel.

Moral und Religion.

Auf den letzten Seiten haben wir dem Gedankengang insofern ein klein wenig vorgegriffen, als wir nicht allein dem Inhalt unserer Moralvorstellungen und ihren Entwickelungsbedingungen nachgegangen sind, sondern auch von ihrer Anwendung auf soziale Fragen des heutigen Lebens geredet haben.

In der Psychogenesis der Moral gibt es eine recht wesentliche Seite, die wir noch nicht in den Kreis unserer Erörterungen hineingezogen haben, ich meine die Wechselwirkung zwischen sittlichen und religiösen Vorstellungen. In früheren Zeiten hat man bekanntlich die Moralwissenschaft einfach als einen Zweig der Theologie betrachtet. Es kann ja auch nicht geleugnet werden, dass das Ineinandergreifen von religiösen und sittlichen Vorstellungen in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens so innig gewesen ist, dass die Aussonderung eines dieser Gebiete nur durch hochgespannte theoretische Abstraktion möglich ist.

In der heutigen Wissenschaft ist nun teils eine solche Absonderung durchgeführt, teils ist man bei der Behauptung stehen geblieben, dass die Ethik von der Religion abhängt, und nicht anders als durch das religiöse Bewusstsein erklärt werden könne, teils leitet man umgekehrt die Religion von der Moral ab, oder sagt wohl, die Religion sei nichts als das moralische Gewissen in neuer Kleidung.

Es sind besonders die Theologen und die gläubigen Laien, die der Meinung zuneigen, dass die Moral von dem Gottesglauben hergeleitet werden muss. Dabei kommen wieder verschiedene Auffassungen vor; teils denkt man sich, dass das Moralbewusstsein überhaupt die Idee von den Geboten Gottes voraussetzt, teils aber, dass die höchste und vollkommenste Moral nicht ohne die vollkommenste Idee von dem absoluten und unendlich guten Geiste denkbar ist. Von solchen Anschauungen scharf zu unterscheiden ist die Lehre, dass das Gewissen nur von Gott herrühren könne, oder mit anderen Worten, dass die menschliche Moral-Entwickelung davon zeugt, dass göttliche Kräfte in uns tätig gewesen sind. Die letztere Frage brauchen wir in der vorliegenden Analyse nicht zu berühren, sie ist nicht in der Ethik zu Hause,

sondern gehört in die allgemeine Philosophie; sie greift über die wissenschaftliche Psychogenese hinaus, und in das Gebiet der Metaphysik der Entwickelung hinüber.

Was die erste Auffassung betrifft, dass das Moralbewusstsein von den Gottesvorstellungen und von der Religionslehre abhängig sei, so hat schon frühzeitig die Wissenschaft hiergegen Einspruch erhoben, und zwar u. a. aus praktischen Gründen: während es in einer Gesellschaft eine grosse Mehrheit gibt, die annähernd die gleichen moralischen Ideale hat, kommen unter ihr sehr verschiedene religiöse Ansichten vor, von dem kirchlichsten Glauben bis zum unbedingten Nichtglauben. Wenn dem so ist, scheint es nützlich zu sein, die Moral selbständig als dasjenige zu bestimmen, was allen diesen Teilen gemeinsam ist. Dagegen hat nun die kirchliche Partei nicht ohne ein gewisses Recht eingewendet, dass in unserer Zivilisation die religionslose Moral zwar tatsächlich vorkomme, aber nur *ein Überbleibsel* sei, das ebenso leicht verschwinden als bestehen könne, und deshalb eigentlich keine selbständige Analyse verdiene.

Die Verbindung zwischen sittlichen und religiösen Vorstellungen ist zwar in der Geschichte eine ausserordentlich innige gewesen, die selbständige Analyse der beiden Gebiete ist aber dennoch durchführbar, und muss durchgeführt werden, wenn jedes in seiner Eigenart vollständig verstanden werden soll. *Die Moral* lässt sich aus mehreren Gründen *nicht aus der Religion ableiten*, und zwar schon deshalb nicht, weil eine Religion, die der Moral irgend wie als Stütze dienen soll, ihrerseits eine *moralische* Religion sein, ein von moralischen Vorstellungen durchdrungenes Ganzes ausmachen muss. Bei den Naturvölkern kommen Gottesideen und Götzenvorstellungen vor, die in moralischer Hinsicht geringen Wert haben, und wenig geeignet sind, die höhere Entwickelung des Gewissens zu leiten; und doch kennt die Völkerkunde keinen einzigen Stamm, der ohne Pflichtbewusstsein und ohne moralische Vorstellungen wäre. Wenn wir dennoch einen solchen Stamm finden könnten, und in diesem Göttervorstellungen sich nachweisen liessen, dann müssten solche Religionsideen ihrerseits auch ohne moralischen Inhalt sein, und würden uns also nicht das geringste helfen, die spätere Genesis der Moral zu erklären. Erst wenn ein anderswoher stammendes Moralbewusstsein vorliegt, können die etwaigen Göttervorstellungen mit ihm sich verbinden und von ihm durchdrungen werden, und erst dann kann eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen Moralideen und Religionsideen ihren Anfang nehmen.

Zuerst müssen wir versuchen, festzustellen, wie weit der Begriff der Religion ausgedehnt werden kann. Wir verstehen unter Religion zunächst *die Vorstellung von übermenschlichen Wesen*, entweder meh-

reren oder einem. Sie schliesst also sowohl ein Feststellen wie auch eine Wertung ein. Es erscheint jedoch fraglich, ob diese vorläufige Bestimmung, die für die Praxis schon hinreichend sein mag, theoretisch nicht doch zu knapp ist. Es könnte ja der Mensch ein Tier antreffen, das er für überlegen hielte, und in seiner Wertung über sich selbst stellte, ohne dass diese seine Auffassung Religion einschliesse. In der Tat hat der Mensch jedoch auf der Erde kein solches Tier anerkannt, und was die himmlischen Lebewesen betrifft, die er schon frühzeitig angebetet hat, wie die Sonne, den Mond, die Planeten und die übrigen Sterne, so wurden sie durch diese seine Wertung etwas mehr als blosse Tiere; sie waren eben göttliche Wesen.

Es scheint mir jedoch, dass die Wertung für die Religion erst dann ausschlaggebend wird, wenn sie sich zur Anbetung steigert: andererseits gibt es auch Götter und Götzen, und mitunter Teufel, die nicht angebetet werden.

Wir müssen deshalb suchen, das Übermenschliche in der religiösen Idee etwas schärfer zu bestimmen. Mit unbedingter Schärfe kann es vielleicht nicht geschehen, weil der Begriff der Religion selbst ein klein wenig schwankend ist. Er schliesst in sich ein, die Vorstellungen von Gott und von Göttern, von Götzen und von Teufeln, von Fetischen, von Amuletten, und von den Geistern der Vorfahren, insofern sie verehrt oder gefürchtet werden, von heiligen Tieren, u. s. f., schliesslich auch den Glauben an ein Leben nach dem Tode; dagegen wird der Glaube an Gespenster-Erscheinungen in der modernen Gesellschaft nicht immer als Religion aufgefasst.

Wir kommen der Sache recht nahe, wenn wir sagen, dass Religion überall vorliegt, sobald ein unempirischer Wille da angenommen wird, wo kein empirischer Wille sich findet. Auch so wird die Bestimmung jedoch für analytische Zwecke besonders deshalb zu allgemein sein, weil der Unterschied zwischen dem Empirischen und dem Über- oder Unter-Empirischen immer wieder festzustellen wäre. »Gott hat sich durch seine Werke kund getan«, sagt die Bibel. So ist sein Wille ja empirisch erschienen. Durch das Gebet meint der religiöse Mensch, empirische Beobachtungen zu machen. Auch im Stein des Fetisch-Verehrers steckt ein Wille, der sich durch energische Wirkungen kundgibt.

Andererseits gibt es auf dem Gebiete des Geisteslebens nur ein einziges Seelenleben, das wirklich in empirischer Weise erlebt wird: das ist mein eigenes. Nur von einem einzigen Willen in der Welt

habe ich wirklich empirische Kenntnis, nämlich von meinem eigenen.

Die Personifikation der äusseren Gegenstände, das Hineindichten eines Willens reicht nicht hin, um Religion herzustellen: auch der Löwe kann nur durch Personifikation als Löwe aufgefasst werden. Deshalb würde es auch, wenn schon richtig, doch nicht ausreichend sein, wenn wir sagten, dass im göttlichen Wesen etwas Unsichtbares eingeschlossen, dass für dasselbe die Unsicherheit kennzeichnend sei; auch in dem Tiere ist der Wille selbst unsichtbar. Am nächsten werden wir wohl dem Kern der Sache kommen, wenn wir behaupten, dass das göttliche Wesen ein Wille ist, der ohne sichtbare körperliche Bewegung wirken kann. In diesem besonderen Sinne ist der Gott ein übermenschliches und übertierisches Wesen. Wenn z. B. die Sterne nicht in solcher Weise aufgefasst werden, wenn ihr Wille als vollständig in ihren verschiedenen Bewegungen aufgehend gedacht wird, dann sind sie eher astronomische und zoologische Lebewesen, als Götter. Die Personifikation, durch die sie zu Göttern gemacht werden, besteht eben darin, dass in sie mehr Wille hineingelegt wird, als für ihre astronomischen Bewegungen notwendig ist.

Das göttliche Wesen ist eine Seele, ein Geist; die religiöse Idee also eine feleo-causale Projektion. Mit diesen Bemerkungen haben wir im Grunde die Frage auch gestreift, ob die Religion ein Verhältnis zu dem Absoluten, zu dem Unendlichen einschliesse. Das Absolute spielt ja in jeder höheren Religions-Entwickelung eine grosse Rolle, während dagegen in den niederen Formen des Fetischismus u. dgl. vom Absoluten nur in sehr uneigentlicher Weise die Rede sein kann.

Was verstehen wir unter dem Wort absolut? Die Unendlichkeit ist eine hypothetische Eigenschaft des Wirklichen, und zwar wird sie zunächst durch unsere **Erwartung** in die Welt hinaus projiziert. Dabei ist unsere symbolische und begriffliche Auffassungsweise, besonders in der Form des Zählens, in Tätigkeit. Wer eine nicht abschliessende Reihe erwartet, glaubt an die Unendlichkeit.

In diesem Sinne könnte man auch sagen, dass die Unendlichkeit eine Eigenschaft unserer Erwartung sei. Die mächtige philosophische Frage, ob sie in apriorischer Weise dem Geist zukomme, kann nicht hier erörtert werden; sie kann auch als eine Anpassung aufgefasst werden, nämlich an die nie aufhörenden Wiederholungen, an die nicht abgeschlossenen Reihen, und vor allem an den Wechsel zwischen abschliessenden und nicht abschliessenden Erlebnis-Reihen.

Wenn der Mensch eine Sache häufig erlebt hat, wächst die Stärke der entsprechenden Erwartung, bis sie recht bald ihr Höchstmass erreicht; diese maximale Erwartung bezieht sich immer auf eine sukzessive Verbindung von Erlebnissen; sie wird auch absolute Gewissheit genannt. Wenn man sie so nennt, deutet man darauf hin, dass da, wo Gewissheit herrscht, auch Zweifel hätte herrschen können.

Schliesst nun die sichere Erwartung den Begriff des Absoluten in sich ein oder nicht? Offenbar gibt es eine naive sichere Erwartung, die als solche freilich jede Vorstellung von der Enttäuschung ausschliesst, aber dennoch ohne Beziehung auf die Unendlichkeit ist. Das Unendliche ist ein Zahlbegriff, und kann erst beim Zählen zur Anwendung kommen [1]. Wenn das Zählen mit der Erwartung sich verbindet, kann der Mensch sich dessen bewusst werden, dass er eine nie abschliessende Reihe erwartet. Der Symbolismus des Zählens würde ohne den der Erwartung nicht das Unendliche mit einbegreifen. Die Erwartung von Erlebnis-Reihen aber ohne das Zählen auch nicht.

Die gewisse Erwartung kann naiv sein. Später kann aber unser Nachdenken immer die Berechtigung der Gewissheit in Zweifel ziehen. Wenn die gewisse Erwartung keinem Angriffe des Denkens gegenüber nachgibt, dann geht sie selbst in reflektierte Gewissheit über, das heisst aber in diesem Falle, dass sie mit dem Zahlbegriffe von der unendlichen und unbegrenzten Wiederholung sich verbindet. Auf dieser Stufe des Bewusstseins ist das mit absoluter Gewissheit Erwartete das, was nicht anders kommen kann, weil es immer so kommen wird. Wir wollen diese Art der Erwartung die unendliche Gewissheit nennen. Der Mensch, der immer in symbolischen Projektionen denkt, hat eine sehr grosse Neigung, erstens zur maximalen Sicherheit der Erwartung, zweitens zur unendlichen Gewissheit. Die Wirklichkeit bietet dem gegenüber unablässig Enttäuschungen und unerwartete Ereignisse. Freilich gibt es in der Welt unbedingt auch gewisse Sukzessionen. Auf jeden Abend folgt die Nacht. Viele Berge bleiben, wo sie sind, u. dgl. mehr. Fast täglich werden aber auch gewisse Erwartungen getäuscht. In diesem Sinne setzt die Wirklichkeit der menschlichen Neigung zum Absolutismus eine starke Relativität entgegen.

[1] Das Unendliche als geometrischer Grössenbegriff kann bei einfachem Vergleich von Grössen nicht zur Anwendung kommen. Erst wenn die Grössen nach dem Muster der Zahlen-Reihe übereinander geordnet werden, kann die geometrische Unendlichkeit als eine Abart der Zahlbegriffe entstehen. Die Zahlen-Reihe würde aber nicht „unendlich“ mit einschliessen, wenn nicht die Erwartung selbst unendlich wäre.

Die Frage nach dem Gewissheits-Grad der Erwartungen ist von Anfang an von hervorragender Bedeutung gewesen. Die Menschen richten ihr Leben meistens nur in dem Sinne nach den Erlebnissen ein, dass diese die sicheren Erwartungen bestimmen, nach denen das Leben geregelt wird. Die sichere Erwartung ist in diesem Sinne der vollgültige Ersatzwert für das wirkliche Erlebnis.

Die allgemeinste und zugleich die sicherste aller Erwartungen besagt, dass in der äusseren Wirklichkeit nichts ohne Ursache geschieht; wenn sie wissenschaftliche Form annimmt, nennt man diese Erwartung: das Causalgesetz. Es ist bekanntlich viel darüber gestritten worden, ob sie eine notwendige Denkform des Geistes ist, oder aber eine individuelle und phylogenetische Anpassung an die Natur der äusseren Wirklichkeit, und an die äusseren und inneren Erlebnisse. Die Causal-Erwartung besagt, dass alle Sukzessions-Verhältnisse unveränderlich sind, in dem Sinne nämlich, dass jede Verschiedenheit zwischen zwei gegebenen Zuständen Verschiedenheit zwischen den ihnen voraufgehenden Zuständen voraussetzt; nur wenn zwei Zustände gleich sind, können die ihnen voraufgehenden auch gleich gewesen sein. Nach gleichen Zuständen werden gleiche Folgen erwartet, und die Handlungen dieser Erwartung angepasst.

Von der möglichen transzendentalen Natur der Causal-Erwartung wollen wir hier absehen, und nur die zwei Seiten ihrer empirischen Veranlassung vorführen.

A. Die äussere Erfahrung ist teils in Widerspruch, teils in Einklang mit dieser Erwartung. Doch hat der gegenteilige Fall, dass gleiche Ursachen ungleiche Wirkungen haben, sich nicht auf Grund von Erfahrung zu einer Regel herausbilden können. Ferner ist zu beachten, dass die maximale, bzw. absolute Gleichheit zwischen zwei Ursachen selten wahrgenommen wird, und dass diejenige Gleichheit, die die Erwartung von gleichen Folgen bestimmt, oft nur eine annähernde ist, und nicht die absolute. Dabei lehrt die Erfahrung dass je grösser der Unterschied zwischen zwei Zuständen ist, um so sicherer die Regel, dass ihnen keine gleichen Ursachen voraufgehen. Ferner kommt es oft vor, dass die Ursachs-Zustände und die Wirkungs-Zustände nicht mit gleicher Sorgfalt beobachtet sind, u. a. weil die Ursachs-Zustände nur durch die Erinnerung festgehalten und verglichen werden. Wenn Wiederholungen zu Vertiefung der Beobachtung Anlass gegeben haben, hat es sich manchmal gezeigt, dass scheinbar gleiche Ursachen, die verschiedene Wirkungen haben, doch nicht gleich, sondern verschieden waren. Die empirische Regel ist nun, dass bei steigender Gleichheit der Ursachs-Zustände und bei

steigender Sorgfalt ihrer Beobachtung die Fälle, wo die Wirkungen verschieden sind, an Zahl abnehmen. Auf dieser empirischen Grundlage fussend scheint die menschliche Erwartung recht früh einen Sprung in das Unbekannte gewagt und die Voraussetzung gemacht zu haben, dass bei verschiedenen Wirkungen absolute Gleichheit der voraufgehenden Zustände überhaupt nicht vorkomme. Da diese Regel nicht empirisch ist, bezieht sie sich nicht auf die Ursachs-Erlebnisse, sondern auf die durch hypothetische Projektion gedachten Real-Zustände in der Ursache [1].

B. Aus den Erscheinungen der äusseren Erfahrung ist jedoch nicht zu erklären, wie die so geläuterte Causal-Erwartung eine absolut sichere geworden ist. Nach der Natur dieser Erfahrung sollte man eher meinen, dass nach gewissen Arten von Ereignissen die Erwartung der Folgen eine sichere wäre, nach anderen zweifelhaft. So ist es ja auch im Leben, und das Causalgesetz würde erschüttert sein, wenn es nicht durch die Hypothese von der unbeobachteten Real-Ursache wieder gerettet würde. Mit dieser hat es aber eine eigene Bewandtnis. Nennen wir die Fälle, wo gleiche Ursachs-Erlebnisse ungleiche Folge-Erlebnisse haben, a-causal, dann wird ursprünglich in den allermeisten a-causalen Fällen ein lebendiger Wille als voraufgehende Ursache hinzugedacht [2].

Solche Dichtung ist ein Analogieschluss, der auf eigenen Willenserlebnissen beruht; wenn mein Körper sich bewegt und etwas vollbringt, dann habe ich fast immer die voraufgehende Erfahrung von eigenen Willensregungen, von Beweggründen, die meine Handlungen veranlassen, von Zwecken, die ich verfolge. Die grösste Masse von a-causalen Erlebnissen besteht eben in den oft unerwarteten Bewegungen der Menschen- und Tier-Körper, die dadurch ein ganzes Gebilde von losen, unsicheren, und unterbrochenen Sukzessions-Reihen ausmachen. Diese Reihen werden ausgefüllt, und fester Zusammenhang zuweilen hergestellt durch die Hypothese, dass auch andere Menschen und Tiere ein Seelenleben haben, und etwas wollen. Eine

[1] Wenn nach den Zuchtwahl-Bedingungen der Causal-Erwartung gefragt wird, können wir sagen, dass es für Menschen wie für Tiere nützlich gewesen ist, kommende Erlebnisse richtig voraussehen, bezw. erwarten zu können, und dass die Erfahrung trotz der vielen augenfälligen Ausnahmen doch keine andere und bessere Regel hat liefern können, als diese: dass nach gleichen Ursachs-Zuständen gleiche Wirkungen zu erwarten sind. Diese Gewohnheit der Erwartung ist also die einzige, die im Leben sich als nützlich beweisen und sich bewähren kann.

[2] Von dieser Form des Causalglaubens haben wir schon oben gesprochen; wegen ihrer besonderen Beziehung zur Unendlichkeit, und zu der Religion, müssen wir sie hier wieder vornehmen.

solche Analogie-Folgerung (oder Hypothese) ist nicht immer ganz nutzlos, sondern dient oft dazu, die menschlichen und tierischen Bewegungen besser vorauszusehen, dass heisst aber, dass fernere, stark unterbrochene Zusammenhänge in der äusseren Erscheinung des Tieres, die an sich unsicher und unverständlich sein würden, durch die Einschaltung der inneren Willensbewegungen sicherer aufgefasst bezw. leichter gespürt werden. Dieser Analogieschluss wandelt ein grosses Feld von a-causalen Erscheinungen, nämlich das ganze Gebiet der tierischen und menschlichen Handlungen, in Ursachs-Verhältnisse um. Die Bewegungen der Menschen und der Tiere werden dadurch zu Ausdrucksbewegungen umgedichtet, bezw. als solche aufgefasst. Das Gebiet des Causalgesetzes wird durch diese unsere Projektions-Tätigkeit ganz ausserordentlich erweitert. Die Willensregungen der Lebewesen kommen in dieselbe Linie der Causal-Erklärung, wie die ungenau beobachteten oder überhaupt nicht wahrnehmbaren körperlichen Bewegungen und Unterschiede. Unser eigenes Seelen-Leben ist von Willens-Erfahrungen vollständig durchdrungen und beherrscht. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir die Willensregungen bei anderen Menschen und Tieren voraussetzen, hat wesentlich dazu beigetragen, den Causal-Glauben zu einem absoluten und sicheren zu gestalten.

Damit ist zugleich für die Erweiterung des Causalglaubens vorläufig eine Grenze gegeben: er bezieht sich zunächst auf die Vorausbestimmung von äusseren Ereignissen, die entweder von voraufgehenden äusseren Ereignissen oder von voraufgehenden Willensregungen hergeleitet werden; er bezieht sich aber nicht auf die Willensregungen selbst. Ursprünglich sagt sich der Mensch nicht, dass verschiedene Willens Zustände Verschiedenheit in den voraufgehenden Ursachen voraussetzen. Seine eigenen Willens-Entschlüsse hat er niemals anders als mit annähernder Gewissheit voraussehen können. Demgemäss hat er auch nie den Anspruch erhoben, die Willensentschlüsse anderer mit absoluter Gewissheit berechnen zu können: auf diesem Gebiete wird dem Irrationellen, dem A-causalen, ein Platz übrig gelassen.

Meine Willensentschlüsse wirken zunächst durch meinen eigenen Körper; in diesem hat meine Seele ihren Wohnsitz, und der Körper ist das Werkzeug meines Willens. Selbst wenn ich andere durch Bitten in Bewegung setze, geschieht es vermittelst Bewegungen des Körpers. Die einzelnen Fälle, wo der Mensch ohne Körperbewegung und allein durch intensives Wollen für sich selbst etwas Nützliches, zuweilen auch für andere etwas Schädliches zu vollbringen meint, sind teils so selten, dass wir von ihnen absehen können, teils berühren sie sich so stark mit

Vorstellungen religiöser Natur, dass sie am besten diesen zugezählt werden. Auch der Wille anderer Menschen und der der Tiere wird nun, in Analogie zu dem eigenen, meistens so gedacht, dass ein bestimmter Körper das einzige Werkzeug des fremden Willens ist, und dass dieser anders als durch jenen Körper überhaupt nicht sich betätigen kann. Dies ist, nach meiner Auffassung, die Definition des irdischen und empirischen Lebewesens. Ich behaupte freilich nicht, dass diese zoologische Auffassung von alters her fertig vorgelegen hätte, und dass keine Fernwirkung dem irdischen Lebewesen jemals zugeschrieben worden sei; die Macht der Erfahrung hat in dieser Beziehung nach und nach den Begriff von möglichen phantastischen Auswüchsen geläutert; es wird aber unsere Analyse erleichtern, wenn wir gleich von Anfang an den Kernpunkt in dem Begriffe vom tierischen und menschlichen Willen, dass er nämlich nur durch Bewegungen eines bestimmten Körpers sich offenbart, festhalten, und jede phantastische Vorstellung von einer Fernwirkung den religiösen Ideen zurechnen.

Nicht alle Erscheinungen liessen sich auf äussere Ursachen oder auf tierischen oder menschlichen Willen im hier beschriebenen empirischen Sinne zurückführen, und der Mensch würde das Vorkommen des Ursachslosen in der Welt schlechthin haben, hätte sich nicht bei ihm die Vorstellung von der aus der Ferne wirkenden Ursache gebildet. Diese Vorstellung kann in allen a-causalen Fällen aushelfen und causalen Zusammenhang herstellen. So kann schon das Amulett mächtige Wirkungen ausüben. Die Menschen selbst, und unter ihnen vor allen anderen die Medizin-Männer und die Priester, haben übernatürliche Kräfte zu ihrer Verfügung. Die Krankheiten wurden zufolge der Auffassung der früheren Zeiten allesamt aus der Ferne verursacht, entweder durch feindlich gesinnte Menschen, oder durch die Götter. Die Semiten des Euphrattales hatten eine lange Liste über die vielen Götter, die Krankheiten und Unglück als Strafe senden konnten. Auch bei den Juden in Palästina waren die Krankheiten alle von Jahave als Strafe gesandt; erst mit dem Buche Hiobs machte sich die gänzlich neue Auffassung geltend, dass schlimme Krankheiten gelegentlich auch durch die blossen Launen des Satans verursacht werden könnten. In der christlichen Kirche hat diese Lehre des Hiob doch nicht recht Anklang gefunden, und es ist lange dabei geblieben, dass die Krankheiten, als Strafe oder Erziehungsmittel, vom Willen Gottes hergeleitet wurden. In der griechischen Literatur verband sich die altbarbarische Auffassung, dass Krankheit und Tod durch Fernwirkung seitens menschlicher Feinde hervorgebracht wird, oft sehr poetisch mit der rein religiösen Deutung. (Man erinnere sich, wie die Pest, die auch im alten

Testament immer als ein Engel Jahaves erschien, von Homer so geschildert wird, dass der Feind der Hellenen, der Priester Briseus, zu Apollo betet: vom silbernen Bogen Apollos schnellen die unsichtbaren Pfeile; so viele Todesfälle an der Pest, so viele Pfeile durch die Luft; die religiöse Phantasie hört bei jedem Todesfall den schrecklichen Metallklang des silbernen Bogens des Gottes.)

Jetzt sind wir der Beantwortung der Frage näher gerückt, ob eine Beziehung besteht zwischen der Idee der Unendlichkeit und der Religion. Die religiöse Idee hat zum Gegenstand den Willen, der aus der Ferne und ohne Vermittlung von Bewegungen eines beharrlichen sichtbaren Körpers wirkt. Durch Vorstellungen dieser Art hat der Causal-Glaube frühzeitig die absolute naive Sicherheit erhalten, welche die Grundlage der reflektierten, unendlichen Gewissheit bildet. In diesem Sinne ist die Religion die Voraussetzung und die Mutter des absoluten Causal-Gesetzes. Die Welt der Religion, die Welt der unsichtbaren Willen, bildet denjenigen τόπος νοητὸς, das Projektions-Feld, wo der Mensch die nie versagenden Ursachen, die Erklärungen aller Rätsel, hineinprojiziert. Das Unendliche ist eine Projektions-Idee, ist etwas, was ausserhalb jeder möglichen Erfahrung liegt; dasselbe gilt allerdings von vielen endlichen Sachen, nämlich von den bloss gedachten Realitäten; die Projektionen der bloss denkbaren Realitäten machen das aus, was ausserhalb der Erfahrung liegt. Das Uendliche ist das, was auch ausserhalb des Denkbaren liegt. Es kann in zweifacher Richtung gedacht werden, als endlose Vorzeit, und als endlose Zukunft. Durch eine sehr verwickelte Betätigung der Phantasie kann man sich auch das Gegenwärtige als unendlich denken, nämlich als unendliche Ausdehnung. Verwickelt nenne ich diesen Gedankengang insofern als dabei vorausgesetzt wird, dass das gleichzeitig unendlich Ausgedehnte nicht anders als sukzessive erlebt werden kann[1]. Schliesslich kann man auch eine Kraft als intensiv unendlich auffassen. Freilich ist eine jede Kraft als erlebt oder gedacht zunächst eine gegebene Grösse, und als solche eben endlich. Sukzessiv kann sie sich aber jeder anderen gegebenen Kraft überlegen zeigen, und in der Phantasie sogar so vorgestellt werden, dass sie jedem denkbaren Kraftmass noch überlegen bleibt. Eine unendliche Kraft — im Sinne der potentiellen Energie — kann sich als solche nur in sukzessiven Energie-Äusserungen kundgeben. Das Unendliche liegt ausserhalb des

[1] Wenn man annimmt, dass ein unendlicher Geist das unendlich Ausgedehnte simultan erleben kann, ist dabei der Begriff nicht mehr derselbe, wie bei dem menschlichen Erleben. Jede im menschlichen Sinne erlebte Grösse ist als solche eine gegebene, und also keine unendliche.

Erlebbaren, und ausserhalb des im positiven Sinne Denkbaren. Die unsichtbare Welt der Religion liegt als solche ausserhalb des Erlebbaren. Es ist deshalb nur natürlich, dass das Unendliche innerhalb der unerlebbaren Welt der Religion einen Platz findet. Ausserhalb des Erlebbaren gibt es vier Gebiete, über die hinaus das Unendliche projiziert wird: 1) das der übergrossen, unerlebbaren Entfernungen im Raume. 2) das der unerlebbaren Vorzeit. 3) das der unerlebten Zukunft, und schliesslich 4) das der unsichtbaren Kräfte und Energien; in diesem letzteren Projektions-Gebiete sind die Willen mit eingeschlossen, und hierhin werden die Gegenstände des religiösen Glaubens projiziert.

Das Unendliche tritt uns auf dem Gebiete der Religion vielleicht zuerst in der Form der Allgegenwart der göttlichen Wesen oder ihrer Kraft-Wirkungen entgegen. Wo für ein Phänomen keine andere Causal-Erklärung gefunden werden kann, ist der Wille eines Gottes die Ursache; dies besagt mit anderen Worten, dass der unsichtbare Wille eines Gottes überall in der Welt tätig sein kann. Man braucht nicht anzunehmen, dass die darin enthaltene Unendlichkeits-Idee sich gleich mit mathematischen (bezw. geometrischen) Vorstellungen über die Unendlichkeit des Raumes, verbindet. Sie besagt in ihrem ersten Hervortreten zunächst, dass überall, wo ich hinkommen kann, irgend eine göttliche Kraft tätig sein könne. Eben dadurch geschieht es, dass der religiöse Glaube dem Causalgesetze absolute und unendliche Gültigkeit verleiht.

Das Verhältnis zwischen der Religion und dem Absoluten ist mit dieser Ur-Erscheinung jedoch nicht erledigt. Dadurch dass die Welt der Götter dasjenige Projektionsgebiet bildet, wo Ursachen ohne Grenzen gefunden werden können, geschieht es von selbst, dass das Nachdenken über die ersten Anfänge alles Geschehens zu der religiösen Phantasie seine Zuflucht nimmt, und bei ihr die gesuchte Hilfe findet: Die Götter haben die Welt geschaffen, die Tiere, die Menschen, kurz alles. Indem diese Idee weiter verfolgt und nach der Ursache auch der Götter gefragt wird, kommt man leicht dazu, hinter den vielen Göttern einen Gott zu vermuten, von dem die übrigen, ihm untergeordneten Götter, geschaffen worden sind. So heisst ja Zeus bei den Griechen *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.*

Das absolute Causalgesetz in seiner religiösen Fassung besagt, dass die Götter überall und zu allen Zeiten tätig sein werden. So unbestimmt und verschwommen dabei die Idee von der unendlichen Zukunft auch sein mag, so ist sie doch potentiell in jeder unbedingten Causalgewissheit mit eingeschlossen. Wenn nun die spekulative Phantasie sich der unendlichen Vorzeit bemächtigt, kann schliesslich die Frage entstehen, woher

der höchste Gott, der Vater von Menschen und Göttern, gekommen sein kann? So haben die Griechen selbst dem Zeus einen Vater gegeben, den früheren Himmelskönig Kronos, und dazu auch noch einen Grossvater, den Uranos. Diese Lösung ist aber eher Dichtung als Philosophie, eher Mythologie als Religion. So ist denn auch die Reihe der göttlichen Vorfahren nicht weiter fortgesetzt worden: es lag ja auf der Hand, dass ein Zusammenzählen dieser Art der Idee von der unendlichen Zeit gegenüber keine Aushilfe bieten konnte. Ausserdem liegt ein anderer Ausweg näher: die Götter werden von der einen Geschlechtsfolge auf die nächste überliefert; sie überleben den menschlichen Geschlechter-Wechsel; sie sterben nicht. Da ihre Willensäusserungen nicht durch die Bewegungen eines bestimmten Körpers vermittelt werden, kann keine Erfahrungs-Tatsache den Tod eines Gottes ausdrücken, wie dies bei den Menschen und Tieren der Fall ist. Die Götter sind unsterblich, *ἀθάνατοι θεοί*, ja der Gott Israels hiess einfach Ich war — Jahave.

Wenn man die tatsächlichen und die möglichen Religionsformen durchmustert, zeigt es sich, dass die Idee von der vorzeitlichen Ewigkeit mit der Gottes-Idee nicht notwendig verbunden ist. Bei den Griechen wird von der Geburt der Aphrodite, des Apollo u. s. f. berichtet, und schliesslich neigten sie dazu, alle Götter für geschaffen zu halten, mit der einzigen Ausnahme des Himmels selbst, des Uranos. Und doch nannten sie ihre Götter die Unsterblichen.

Andererseits ist der Gedankengang, der dazu führt, dass der höchste Gott ohne Anfang ist, sehr naheliegend, eben weil die Welt der Religion dasjenige Projektions-Gebiet bildet, wo die unendlichen Ideen am leichtesten hineinprojiziert werden.

Wenn die religiöse Phantasie sich daran wagt, über den Anfang der Dinge nachzusinnen, entstehen die kosmogonischen Religions-Vorstellungen. In der mittelalterlichen Theologie wurden bekanntlich drei entscheidende Beweise für die Existens Gottes vorgeführt, der kosmologische, der ontologische, und der teleologische Beweis. Indessen hat Immanuel Kant nach dem Geständnis der meisten neueren Theologen diese Beweise endgültig widerlegt, und nur einen vierten und zwar den moralischen Beweis gelten lassen. Für uns kommt es nicht darauf an, ob die Gründe widerlegbar sind oder beweiskräftig: ob widerlegt oder nicht, sind sie Ausdruck der verschiedenen Wege derjenigen religiösen Projektion, durch die der Inhalt des Gottes-Begriffes festgestellt worden ist. Von unserem Gesichtspunkt gesehen besteht zwischen dem kosmologischen und dem teleologischen »Beweise« kein so sehr grosser

Unterschied, da beide in der Tat causale, und zwar teleo-causale Projektionen bezeichnen.

Der kosmologische Gottesbeweis besagt, dass alles in der Welt eine erste Ursache gehabt haben muss, und erscheint insofern als eine rein intellektuelle und rein causale Projektion. Indem diese Ursache aber in Gott gesucht wird, d. h. in einem Willen, der nicht anders als nach Zwecken handeln kann, zeigt sich die kosmologische Projektion zugleich als eine teleologische, und unterscheidet sich von der Projektion des im spezifischen Sinne teleologischen Beweises nur dadurch, dass sie den Anfang der teleocausalen Kette betrachtet, während die Teleologie deren Schlusspunkt ins Auge fasst.

Nach dem oben entwickelten wird der Gott leicht zu einer allgegenwärtigen und unendlich dauernden Kraft. Auch die intensive Unendlichkeit verbindet sich aber mit der Gottesidee und zwar in der Form der göttlichen Allmacht. Diese wird schon durch die unendliche Dauer des göttlichen Wesens nahe gelegt. Da alle Kräfte in der Welt von der ursprünglichen göttlichen Kraft abgeleitet werden, wird es natürlich, diese letztere auch in intensivem Sinne als jeder anderen denkbaren Kraft übergeordnet aufzufassen; dies die Allmacht vom Gesichtspunkte der Kosmogonie. Da Gott die Welt nach Zwecken geschaffen hat, und die ganze Welt darauf abzielt, die göttlichen Zwecke einst in ihrer Fülle zu verwirklichen, lässt es sich nicht denken, dass eine überlegene Kraft der göttlichen feindlich gegenüber tritt. Dies die Allmacht vom Gesichtspunkte der Teleologie: Die göttliche Kraft ist jeder dunkleren anderen intensiv überlegen[1].

Eine andere Seite der intensiven Unendlichkeit gibt sich in dem Gedanken von der absoluten Vollkommenheit Ausdruck: Gott ist der absolut gute Wille.

Der mittelalterliche, ontologische Beweis für das Dasein Gottes, ist seiner Form nach ein arger Sophismus, entspricht aber einer natürlichen Neigung, die gehofften Sachen als wirklich aufzufassen, sie in die Welt der vorhandenen Wirklichkeiten hinaus zu projizieren. Die Welt lässt in vieler Hinsicht zu wünschen übrig; der Gedanke, dass der vollkommene

[1] Die intensive Unendlichkeit ist häufig auch so gedacht worden, dass ausser Gott eigentlich keine andere Kraft in der Welt tätig sein kann: keine Spur von einer Kraft darf zur unendlichen hinzugefügt werden. Diese Vorstellungsweise geht in der Richtung nach dem Pantheismus hin, ein sehr schönes und sehr einheitliches System, das jedoch mehr eine Philosophie ist als eine Religion, da darin die mathematische Unendlichkeits-Idee bedeutend klarer gedacht wird als die Gottes-Idee. Der Pantheismus hat die Neigung, Gott mit dem System der Kräfte zu einer einzigen Vorstellung zu verschmelzen.

Gott existiert, bildet für den leidenden, aber zugleich hoffenden Menschen die Bürgschaft für eine bessere Zukunft. In der Vorstellung von der Vollkommenheit ist die moralische Überlegenheit mit eingeschlossen.

Mit diesen Bemerkungen haben wir eine Andeutung davon gegeben, wie die verschiedenen Formen der Unendlichkeits-Idee in der Religion und in der Metaphysik, zusammenarbeiten zur Herstellung des Begriffes vom Absoluten[1]. Ehe wir auf das Absolute in der religiösen Ethik näher eingehen, wollen wir mehr allgemein die Wechselwirkung zwischen religiösen und moralischen Elementen uns vor Augen stellen.

Wir haben schon gesehen, dass die göttlichen Wesen die Ursachen sind für Erscheinungen, bei denen sonst keine anderen Ursachen wahrgenommen werden. Dabei beschäftigen den Menschen vorzugsweise die unerwarteten Leiden und Freuden. Krankheit und Unglück werden fast überall bei Natur-Völkern von den Göttern geschickt. Bei der Unmasse der Krankheiten und der Schmerzen, die in der Welt vorkommen, drängt sich dann die Frage auf, was für eine Absicht die Götter damit verfolgen, was für ein Beweggrund sie zu ihrem sonderbaren Auftreten veranlasst. Der Mensch kann bei dem so häufigen feindlichen Auftreten seitens der Götter, nicht umhin, sie wie andere Feinde moralisch zu werten. Die unsichtbaren Götter sind böse und übelgesinnte Wesen. Der häufige Wechsel von Glück und Unglück kann in zweifacher Weise aufgefasst werden: teils so, dass bald die bösen, bald wieder bessere Götter eingreifen, teils so, dass derselbe Gott bald freundlich gesinnt, und bald wieder erzürnt ist. Beide Auffassungsweisen haben eine ausserordentliche Rolle in der religiösen und moralischen Entwickelung gespielt. Der Vorstellung von der wechselnden Stimmung des Gottes ist schon deshalb nicht leicht zu entgehen, weil der Gott, selbst wenn er übelgesinnt und feindlich ist, doch einen Beweggrund haben muss für diese seine Gesinnung. Wenn der Mensch diesen Beweggrund errät, kann er den erzürnten Gott versöhnen, und so das Unglück abwenden. Es haben dem entsprechend alle Völker viel Mühe darauf verwendet, ausfindig zu machen, welche Handlungen von den verschiedenen Göttern gebilligt wurden, und welche den Zorn und die strafende Rache seitens der Götter hervorriefen. Frühzeitig

[1] Dieser Begriff findet sich in seiner äussersten Schärfe bei Philosophen wie Plotin, Spinoza und Spencer. Mit der Tatsache, dass die religiösen Ideen den Unendlichkeits-Projektionen das Feld eröffnen, steht die andere in Verbindung, dass in den Religions-Systemen die absolute Mystik und die Ekstase eine so grosse Rolle spielen. Da wir in diesem Kapitel den logischen Beziehungen zwischen der Moral und der Religion nachgehen, müssen wir vorzugsweise den Vorstellungs-Inhalt der Religion klarlegen und können uns weniger mit der Ekstase beschäftigen. Letztere bildet ein religiöses Moment, das in der Geschichte von grosser Bedeutung gewesen ist.

hat sich dabei die Vorstellung gebildet, dass die verschiedenen Götter einen besonderen Kultus verlangten, oder wenigstens, dass ihr irgendwie erregter Zorn durch solchen beschwichtigt werden könnte. Opfer und Gebet, zu Hause oder im Tempel, sind die wichtigsten Mittel gewesen, um göttlichen Zorn abzuwenden, und man hat sich gedacht, dass ein Unterlassen solcher Kultushandlungen in den Augen der Götter ein grosses Verbrechen sei, das zu unerwartetem Unglück, zu strengen Strafen Anlass geben könne. Indessen lässt sich offenbar nur wenig von dem menschlichen Unglück in dieser Weise erklären; das Gebiet der Kultushandlungen ist kein so überaus grosses, und es ist für den Gläubigen verhältnismässig leicht, seine religiösen Pflichten in dieser Beziehung zu erfüllen. Die erste Ursache dafür, dass ein Gott zürnt, liegt meistens in Handlungen, die ausserhalb des eigentlichen Kultus-Gebietes fallen. Es zeigt sich durch das häufige Eingreifen der Götter in das Menschenleben, dass diese nicht allein Wert legen auf die rein religiösen Handlungen, sondern auch an dem gegenseitigen Auftreten der Menschen unter einander Anteil nehmen: Handlungen, die nicht gegen einen Gott gerichtet waren, haben dennoch diesen veranlasst, strafend einzugreifen, und ein unerwartetes Unglück hervorzurufen. Solchen Erfahrungen gegenüber haben die Menschen ihre Bemühungen mit den Kultushandlungen verdoppelt; dies genügte aber offenbar nicht; man musste darauf bedacht sein, herauszufinden, nach welchen Grundsätzen die Götter über die ausser-religiösen Handlungen sich erzürnen, was für ein bürgerliches und soziales Auftreten sie billigen, oder umgekehrt verdammen.

Hierfür haben nun die sehr unstäten und wechselnden Erfahrungen in Bezug auf unerwartetes Glück und Unglück kein sicheres Kriterium abgeben können, und der Mensch hat seine Vorstellungen über die göttliche Urteilsweise eher a priori und aus seinem eigenen Geiste heraus aufbauen müssen. Dabei lag es am nächsten, anzunehmen, dass die Urteilsweise der Götter mit der der Menschen zusammenfällt, und besonders, dass die Götter, wenn sie strafend eingreifen, das Wohl der Gesamtheit, der Gesellschaft, und der Häuptlinge gegen die Übertretungen seitens des einzelnen verteidigen, dass die moralische Denkweise der Götter mit der aristozentrischen und laozentrischen Moral des Menschen zusammenfällt. Man macht in der Religionsgeschichte einen Unterschied zwischen reinen Natur-Göttern und moralischen Göttern. So sind ja z. B. der Gott der Stürme und die Göttin des Rechts ihrem Wesen nach weit von einander verschieden, sie sind aber beide Ergebnisse späterer Entwickelung und zwar auf entgegengesetzten Linien. Von der moralischen Gottheit im Sinne der personifizierten Moralidee oder Tugend wollen wir hier absehen. Der

erste Schritt zur Entwickelung einer religiösen Ethik besteht darin, dass der Naturgott eben als solcher strafend und belohnend auftritt und als Richter erscheint. Wenn diese Entwickelung etwas vorgeschritten ist, werden die hauptsächlichsten Naturgötter unmittelbar zu einer Art Staats-Götter, die das Wohl des Staates in ähnlicher Weise gegen die Missetäter schützen, wie der kleinere Haus-Gott die Anliegen der Familie gegen die Überschreitungen seitens der einzelnen Familien-Glieder.

Für die menschliche Moralentwickelung erhalten diese Begriffsbildungen eine ausserordentliche Bedeutung dadurch, dass den Göttern leicht eine übergrosse Autorität beigelegt wird. Wir haben gesehen, wie leicht der Durchschnitts-Mensch die Macht als Recht auffasst. Die Macht der Götter ist aber von Anfang an, wenn auch nicht unendlich, so doch ausserordentlich gross. Besonders hat der Mensch geringe oder keine Aussicht, einen erfolgreichen Kampf gegen die Götter aufzunehmen; eben weil sie unsichtbar sind, und ihre Handlungen durch keinen sichtbaren Körper vermittelt werden, lassen sie sich in keiner Weise vernichten, ja nicht einmal überwinden. Gewalt lässt sich gegen einen Gott schlechterdings nicht anwenden, und wenn es auch wohl vorgekommen sein mag, dass die Menschen ihre Götter haben strafen wollen, und auch wirklich gestraft haben, haben sie doch immer sehr wenig Aussicht gehabt, durch solches Verfahren greifbare Vorteile zu erzielen. Da die Götter die Zufälligkeiten und alles das, was ausserhalb des Machtbereichs des Menschen liegt, und seinem unmittelbaren Einfluss entzogen ist, beherrschen, werden sie bald mit der höchsten Ehrfurcht betrachtet, ja häufig in noch höherem Grade als die irdischen Könige. Die unmittelbare Wirkung solcher religiösen Ehrfurcht, ist eine Verstärkung der Autorität der Stammes- und Staats-Moral. Die Welt der Götter bildet, wenn man will, einen doppelten Klangboden, der die Stimme der in der Gesellschaft geltenden Kritik gewaltig verstärkt. Der Vorgang, durch den die religiöse Ehrfurcht, die ursprünglich eigentlich nichts als Furcht ist, sich in moralische Wertung umsetzt, ist demjenigen ganz gleichlautend, durch den die Furcht vor der Strafe seitens des Königs sich in soziales Rechtsgefühl umsetzt, wie wir es eben dargestellt haben. Sobald eine Stadt oder ein Stamm einen höchsten Gott für sich anerkannt hat, geschieht es von selbst, dass man von diesem Gotte annimmt, dass er sich für die Werte und für die Zwecke des ganzen Stammes interessiert; besonders wird er Lust an der Vernichtung oder Überwindung der feindlichen Stämme empfinden, und an allen Kriegs-Unternehmungen lebhaften Anteil nehmen. Er wird aber auch, wie der König und die Häuptlinge, in Friedenszeiten Wert legen auf die

Ordnung im Innern des Staates, die eine notwendige Voraussetzung bildet für erfolgreiche Kriegs-Unternehmungen.

So wird der Stammes-Gott von dem Volke und von den Häuptlingen als eine Art Überkönig betrachtet, der oben im Himmel wohnt, und über den irdischen König erhaben ist, doch wesentlich dieselben Zwecke verfolgt wie dieser. Auf solcher Stufe geschieht es meistens, dass der König, den wir früher als Führer im Krieg und Richter im Frieden kennen gelernt haben, zugleich der Hohe-Priester des Stammes ist, Vermittler zwischen Gott und Volk. Mit der Erweiterung des Staates und dem Zunehmen der Verwicklung der Verwaltung ist es gekommen, dass eine besondere Priesterschaft die Angelegenheiten des Staates den Göttern gegenüber, und die der Götter dem Volke gegenüber, vertritt. In den Ländern, wo diese Entwickelung eingetreten ist, und wo es einen Priesterkönig oder eine staatliche Priesterschaft gibt, kann es nicht verwundern, dass die religiöse Moral mit den Rechts-Grundsätzen der Gesellschaft zusammenfällt. Eine Einwirkung auf die letzteren lässt sich wesentlich insofern verspüren, als die Autorität der Gebote durch die übergrosse Macht der Götter verstärkt wird. Dabei ist jedoch besonders zu bemerken, dass das Moralbewusstsein des Volkes durch die religiöse Ethik viel feiner, in schärferer Abschattung und mit grösserer Strenge wiedergegeben wird, als wie dies durch die Rechtsgebote geschehen kann. Die irdischen Häuptlinge können nur die gröbsten Vergehen bestrafen; sonst würden sie ja auch nie mit dem Eingreifen in private Verhältnisse fertig werden. Die von den Göttern gesandten Strafen sind mannigfaltig und unberechenbar; die Priester, die diese zu deuten haben, finden häufig Gelegenheit, nachzuweisen, wie selbst die leichtesten Vergehen von den Göttern gemissbilligt werden können. So hat die Religion mächtig dazu beigetragen, dass die feineren Forderungen der Moral den gröberen des Strafrechtes ebenbürtig zur Seite treten. Die in der Stille der Seele mahnende Stimme des Gewissens erhält durch die Religion eine Art strafrechtliche Sanktion höherer Ordnung. Also grössere Feinheit, grössere Strenge und verstärkte Autorität erhält die Moral durch die Verbindung mit der Religion.

Hier können wir indessen gleich einen Schritt weiter gehen und sagen, dass die Moral durch die Religion nicht allein grosse Autorität, sondern einen absoluten Charakter erhalten hat. Dies kann da geschehen, wo der Gott, der für die moralischen Forderungen mit Strafe und Lohn eintritt, selbst als ein unendliches Wesen aufgefasst wird. Seine Gerechtigkeit ist dann derjenigen der Könige weit überlegen, und überhaupt über allen Zweifel erhaben.

Der in der Philosophie so häufig gehörte Satz, der nach den Tagen Kants noch gebräuchlicher geworden ist als früher, dass nämlich die Moral etwas Absolutes sei, hat freilich einen mehrdeutigen Sinn, teils kann man damit einfach sagen wollen, dass der moralische Imperativ ein kategorischer ist und kein hypothetischer, mit anderen Worten, dass zu jeder Zeit die sittlichen Werte direkt gewesen sind, so dass das Gute an und für sich gewertet wurde. In diesem Sinne der vollen Selbständigkeit ist die Moral immer absolut gewesen. Meistens versteht man aber unter dem absoluten Charakter der Moral noch etwas anderes, nämlich, dass diese Werte grösser sind als alle anderen. Es ist dabei zu bemerken, dass der Begriff vom Absoluten nicht immer mit dem des Unendlichen zusammenfällt; das Absolute bedeutet etymologisch und theoretisch das Unbedingte, in der Praxis bezeichnet es aber auch die denkbar grösste Grösse; in diesem Sinne unterscheidet sich der Begriff insofern vom Unendlichen, als die absolute Grösse mitunter auch eine endliche und positive sein kann. So ist das absolute Schwarz, von dem in der Psychologie geredet wird, ein unübertreffliches, aber kein unendliches.

Auch in diesem Sinne sind die sittlichen Werte, mit anderen verglichen, absolut. So meint es die religiöse Verkündigung, wenn sie sagt: »Was hülfe es dem Menschen so er die ganze Welt gewönne, und nehme doch Schaden an seiner Seele?«! Wir sagten, dass dieser absolute Wert der Moral sich an der Vorstellung entwickelt hat, dass Gott, der für die Moral mit Strafe und Lohn eintritt, über jedes andere Wesen erhaben und unendlich ist. Gut sein, heisst auf dieser Stufe, in moralischer Beziehung das Ebenbild des unendlichen Gottes zu sein, oder wenigstens sich diesem Ideal zu nähern. Schlecht zu werden, heisst, in entgegengesetzter Richtung vom unendlichen Geiste sich zu entfernen. Grössere Gegensätze können kaum gedacht werden. Hier kommt aber noch etwas hinzu: auch das absolut Böse ist in die unsichtbare Welt der Religion projiziert worden, und zwar in der Gestalt des Teufels. Wir sagten schon, dass der Wechsel von Glück und Unglück, teils auf einen Wechsel von Zorn und Güte bei demselben Gotte zurückgeführt wurde, teils auf das wechselnde Eingreifen von guten und bösen Göttern. Das erstere lag näher, so oft das Unglück als sittliche Strafe aufgefasst werden konnte; eine solche Auffassung ist aber nicht immer möglich, wenn man nicht annehmen will, dass selbst der beste Gott eine ausser-menschliche, unerforschliche, unbegreifliche Moral hat. Die Semiten fühlten sich bei solchem unverdienten Unglück oft recht verwirrt und verzweifelt, und wussten nicht mehr, an welche Götter oder Göttinnen sie sich mit ihrer Anbetung wenden sollten. Wenn sie alle nennbaren Götter vergeblich angerufen hatten, beteten sie:

»Dass der mir unbekannte Gott sich besänftige!
Dass die mir unbekannte Göttin sich besänftige!
Bekannter und unbekannter Gott sich besänftige!
Bekannte und unbekannte Göttin sich besänftige!
Bekannte und unbekannte Gott und Göttin sich besänftigen!«
(Delitzsch).

Die Religion der Perser hat die Frage radikaler durchschnitten dadurch, dass sie einen ewigen und unendlichen, höchsten bösen Geist in die Finsternis hinaus projizierten, von wo aus er den ewigen Kampf gegen den guten Gott des Himmels führte.

Nicht anflehen und anbeten also soll man den Geist, der das unverdiente Unglück sendet, sondern an der Seite des Himmels-Gottes in Kampf gegen ihn treten. In der späteren jüdischen und in der christlichen Kirche hat die Schreckens-Vorstellung vom bösen Geiste lange eine ausserordentlich grosse Rolle gespielt.

Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass die zwei transzendentalen Projektionen, von dem guten allmächtigen Gott und von dem unendlich bösen Teufel, vielfach dazu beigetragen haben, die unter den Menschen beobachteten Unterschiede in Bezug auf Gut und Böse zu vertiefen.

Erst wenn er die Projektion des wirklichen Teufels vollführt hat, kann der Mensch im Ernste das Böse in der Welt als etwas Teuflisches auffassen, und in dem unverbesserlichen Missetäter selbst einen Teufel sehen.

Die absoluten religiösen Projektionen von Gott und Teufel tragen also offenbar dazu bei, den sittlichen Werten unter den Menschen einen absoluten Charakter zu verleihen.

Damit ist jedoch noch nicht alles, und vielleicht nicht einmal das Wichtigste gesagt. Die religiöse Sanktion, die das sittliche Gewissen durch die Autorität der Gottes-Vorstellung erhält, erleidet dadurch einen grossen Abbruch, dass die Macht Gottes nicht hinreicht, um die des Teufels zu überwinden. Wir haben gesehen, wie der Mensch eher aus Gefühlsbedürfnissen heraus sich den Glauben aufgebaut hat, dass der Gott seine Moral teilt und nach dieser handelt. Im Leben kann nicht alles Unglück auf Strafe, und noch weniger alles Glück auf Verdienst zurückgeführt werden.

Der Mensch hat sich in dieser verzweifelten Doppelstellung auf seine Phantasie zurückziehen müssen, indem er annimmt, dass alles unverschuldete Unglück später durch Freuden wieder gut gemacht wird (das Buch Hiob), und dass alles unverdiente Glück später mit Strafe vergolten wird, wenn nicht zu Lebzeiten des einzelnen, so an seinen näheren oder ferneren Nachkommen. Dank seiner rastlos schaffenden Phantasie gelingt

es dem Menschen recht häufig, an eine irdische Gerechtigkeit der Götter zu glauben; diese wird aber für ihren wesentlichsten Teil in die Zukunft projiziert werden müssen (vergl. die Psalmen »Davids«). Die Perser räumten geradezu ein, dass der Gott in der Jetztzeit nicht die Kraft hat, über den Teufel zu siegen, und dass er dies erst mit Hilfe der Menschen in einer ferneren Zukunft wird tun können. (So auch Paulus: Einst werden der Teufel und der Tod ihm unterjocht werden.)

Da also die göttliche Gerechtigkeit sich immer als eine Zukunfts-Projektion bestätigt, liegt es nahe, dass sie sich mit den Vorstellungen über das jenseitige Leben der Seele nach dem Tode verbindet.

Die Idee von der Unsterblichkeit wird regelmässig als eine religiöse aufgefasst. Es könnte zweifelhaft erscheinen, in wiefern diese Auffassung mit unserer früheren Definition der Religion zusammenstimmt; wenn man sagt, die Religion sei der Glaube an die Existenz der Götter, und an die Unsterblichkeit der Seele, scheint es, als ob ganz verschiedenartige Sachen zusammengeworfen werden; es sei denn, dass man ein gemeinsames Kriterium finden könnte, das diese zwei Glaubensarten zu einer Gruppe vereinige.

Dies lässt sich nun freilich in sofern tun, als die Geister der Toten für eine Art göttliche Wesen gehalten werden, infolge ihrer prinzipiellen Unsichtbarkeit, und dadurch, dass ihr gelegentliches Hervortreten ohne voraufgehende Bewegungen eines sichtbaren Körpers geschieht. Wenn es auch wahr ist, dass hierin eine grosse Ähnlichkeit zwischen den göttlichen Wesen und den Geistern besteht, so ist dies doch nicht die Hauptursache davon, dass der Glaube an die Unsterblichkeit zum Gebiete der Religion gerechnet ist.

Hierfür ist vielmehr entscheidend gewesen, dass die Geister der Macht der Götter viel unmittelbarer unterliegen, als die Lebenden; die Seelen werden sozusagen mit dem Tode der Gerechtigkeit und der Macht der Götter übergeben. Meistens wird die Sache so aufgefasst, dass sie an einem besonderen Orte sich aufhalten, wo sie der Aufsicht eines Gottes überlassen sind. In der altjüdischen Literatur war die Vorstellung vom Grabe und vom Totenreiche nicht so ausgeprägt religiöser Natur. (Der Dichter singt zu Jahave: »Wer wird Deiner im Totenreiche gedenken?«)

Bei den Griechen hatten die Toten es zunächst nicht mit dem Himmelsgott zu tun, sondern mit einem besonderen Gott des Schattenreiches. Schon dadurch werden sie aber in das Gebiet der Religon hineingezogen; noch mehr gilt das, wenn die guten unter ihnen das düstere Schattenreich

verlassen und nach strenger Prüfung zu den Inseln der Seligen gesandt werden.

Noch ausgeprägter sind die Vorstellungen über die jenseitige Gerechtigkeit bei den alten Ägyptern, wo Osiris, oder gar die Gerechtigkeit selbst (die Göttin Ma) dem Verstorbenen mit der Wagschale in der Hand entgegentritt, um seine guten Handlungen gegen die bösen abzuwägen. In dieser, wie in vielen anderen Religionen, unterliegt das Reich der Toten in ganz besonderem Sinne der göttlichen Rechtsgewalt. Aus diesen Gründen halten wir es dann für berechtigt, die Unsterblichkeit der Seele mit zu den religiösen Vorstellungen zu rechnen; besonders hat der Einfluss der Religion auf die Moral sich wesentlich durch die Vorstellung von der jenseitigen Gerechtigkeit betätigt.

Wie der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele entstanden ist, darüber haben sich viele Meinungen geltend gemacht. Wir wollen davon nur einiges anführen: erstens hat man gemeint, dass die Träume diesen Glauben erweckt haben; im wachen Zustand sieht man die Toten meistens nicht; aber im Traume können sie so plötzlich und so lebhaft erscheinen, und gelegentlich wohl auch so ernste Mahnworte sagen, dass der träumende Mensch begreift, dass sie doch irgendwie existieren müssen, — eine Überzeugung, die er dann vielfach auch nach dem Erwachen weiter behält. Noch stärker wirkt es in derselben Richtung, wenn entweder bei Krankheitszuständen oder infolge besonderer Gemütserregung, verstorbene Freunde in dieser Weise auch im Wachsein erscheinen. Solche Überlegungen führen doch zunächst nur zur Vorstellung vom leblosen und blutlosen Schattenreich, das, wie W. Wundt bemerkt hat, meistens düster ist, weil die Erinnerung an den erlittenen Verlust Trauer und Sorge hervorruft.

Eine andere Quelle zur Projektion des jenseitigen Lebens ist in dem oben geschilderten Bedürfnis einer künftigen Gerechtigkeit zu suchen. Da fast niemand zugibt, dass Strafe und Lohn seitens der Götter ihm im gegebenen Augenblick in gerechter Weise zugeteilt worden sind, nimmt der Glaube an göttliche Gerechtigkeit die Gestalt von Hoffnung oder von Furcht, überhaupt von Erwartung künftiger Ereignisse an, und nichts ist dann natürlicher, als dass diese Zukunftserwartung sich mit dem sonst befestigten Glauben an ein jenseitiges Leben verbindet.

Es ist indessen möglich, dass der Glaube an ein jenseitiges Leben eine tiefere Wurzel hat, als die beiden angeführten, und mit der Natur des menschlichen Seelenlebens sehr eng zusammenhängt. Die Zukunft ist uns überhaupt nur durch die Vermittlung der Erwartung zugänglich;

sie ist nicht im strengen Sinne ein Erlebnis, sondern, wenn man will, eine Art Hypothese, die über jede Erfahrung hinausgreift.

Die Zukunft sich vorzustellen, heisst, etwas zu erwarten, und es ist sehr schwer, diese Erwartung so umzugestalten, dass man das absolute Nichts erwartet. Es ist behauptet worden, dass die Tiere wegen der Unvollkommenheit ihres abstrakten Denkens den persönlichen Tod weder kennen, noch voraussehen, und es ist dieser Ausdruck vielleicht zutreffender, als wenn man sagen wollte, dass sie die Unsterblichkeit der Seele nicht kennen.

Der Mensch hat aber den düsteren Vorteil, den Tod in abstrakter Klarheit aufzufassen; sehr anschaulich ist aber auch für ihn die Vorstellung vom eigenen Tode nicht. Damit diese Vorstellung verwirklicht werde, muss er seiner Erwartung eine absolute Grenze setzen, und zwar kann er es nicht anders tun, als eben durch die Funktion der Erwartung. Der eigene Tod ist die Erwartung, die sich selbst vernichtet, und es ist sehr schwierig, diese Denkleistung fertig zu bringen. So sind auch die hervorragendsten Dichter aller Zeiten, jene grossen Psychologen, darüber einig, dass die Menschen, wenn der Tod im Ernste droht, meistens entdecken, dass sie niemals wirklich den Gedanken gehabt haben, dass sie einmal sterben würden. Sie haben es geglaubt, sie haben es gewusst, aber dieses Wissen war nur ein blosses Symbol ohne jeden Inhalt. Sich vorzustellen, dass die Umgebungen dauern werden, wenn das Ich nicht mehr existiert, ist um so schwerer, als das Vorhandensein der Umgebung doch nicht anders als durch die Empfindungen dieses Ich verbürgt werden kann. Auch heute gibt es noch Philosophen, die es für Selbstwiderspruch halten, anzunehmen, dass die Welt fortbestehen könne, wenn überhaupt kein Ich mehr da wäre, und keine Empfindungen stattfänden.

Wenn der Ur-Mensch es erlebt, dass seine Freunde wegsterben, und dennoch nicht die Vorstellung von der vollen Vernichtung verwirklichen kann, hat er den Ausweg gefunden, dass die Seele des Freundes verschwunden ist, nicht durch Vernichtung, sondern durch eine Reise: die Umgebungen verbleiben an ihrem Ort, die entschwundenen Seelen wandern zu einem anderen. Sehr zähe hat sich bekanntlich die Vorstellung zu behaupten vermocht, dass die Seelen im Grabe wohnen. So war es ursprünglich bei den Hebräern, und erst nach und nach erweiterte sich das Grab zur Vorstellung vom Schattenreich (»Scheal«); auch bei den Griechen und Römern war es eine Pflicht der Zurückgebliebenen, eine Zeitlang Nahrung auf das Grab der Verstorbenen zu bringen. Vom Grabe aus besuchten die Geister gelegentlich die Plätze, wo sie im Leben verkehrt hatten. Noch heutzutage ist diese Auffassung tiefer eingewurzelt als die

vom Schattenreich, und es gibt viele Menschen, denen es unheimlich ist, bei Mitternacht über einen Friedhof zu gehen.

Wie dem auch sein mag, ist die allgemeinste Lösung des Rätsels des Todes die gewesen, dass die Seele beim Sterben nur ihren Wohnsitz verändert, und dass das Ich also eigentlich niemals vernichtet wird.

Wenn die zwei Vorstellungen von dem jenseitigen Leben und von der göttlichen Gerechtigkeit erst da sind, ist, wie wir schon sagten, nichts natürlicher, als dass sie sich mit einander verbinden, und dass man in das Jenseits die gerechte Vergeltung projiziert, die im irdischen Leben noch nicht beobachtet wird. So kennen die Indianer für den tüchtigen Jäger die seligen Jagdgebiete, die alten Germanen die Walhalla, wo die tapfersten Krieger täglich das Vergnügen des Tötens und des Sterbens geniessen konnten.

In der christlichen Kirche hat die Idee von der Hölle eine ausserordentliche Rolle gespielt; die ganze Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes hat sich sozusagen in der Idee von der Hölle verdichtet. Durch sie ist es möglich gewesen, die Gerechtigkeit Gottes als eine vollkommene und absolute aufzufassen, und an eine unbedingte und ausnahmslose Ordnung im Gebiete der Moral zu glauben.

Die Griechen hatten, wie wir sahen, dieselbe Vorstellung von Strafe und Lohn im Jenseits; diese spielte aber bei ihnen nicht dieselbe Rolle, da sie auch durch andere Hypothesen die moralische Weltordnung und die göttliche Gerechtigkeit zu wahren wussten; bei ihnen ist das »Schicksal« (Fatum, Moira) nicht allein ein notwendiges Verhängnis, sondern eine Art abstrakte Gottheit der Gerechtigkeit, und zwar in dem Sinne, dass der einzelne nur von solchem Unglück betroffen wird, das entweder er selbst, oder seine näheren oder ferneren Vorfahren verdient haben. Es ist also weit davon entfernt, dass das unabwendbare Schicksal mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Willens im Widerstreit steht, wie manche behauptet haben; im Gegenteil kann man sagen, dass das Schicksal der Griechen direkt eine Projektion der Verantwortlichkeit ist; so gibt es auch besondere Göttinnen der Rache (die Erinnyen, die Furien der Römer), die darüber wachen, dass die volle Vergeltung in den kommenden Geschlechtsfolgen verwirklicht wird. Diese Vorstellungsweise hängt mit der Einheit der Familie bei den alten Völkern zusammen, und geht gewiss auf die Zeit zurück, da der Staat weder aus Klassen, noch aus Einzelfamilien bestand, sondern aus grösseren Familiengruppen, und wo die Gruppe solidarisch für die Taten jedes einzelnen Gliedes verantwortlich war. Diese Einheit der Familie wird aber zu einer Art Metaphysik oder Religion, wenn z. B. der Urenkel für die Taten des Stammvaters ver-

antwortlich ist; von dieser Natur war aber die Gerechtigkeit im Volke der Hellenen und bei ihren grossen Dichtern: das Schicksal ist ihre Hölle, die Projektion des höchsten Rechtes.

Um nun auf die Ideen des Abendlandes zurückzukommen, so wird hier die Verantwortlichkeit persönlich gedacht; sie kommt eben durch das jenseitige Leben zur vollen Offenbarung. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Entwickelung der sittlichen Anschauungen im Abendland durch die Religion ausserordentlich beschleunigt worden ist.

Wir haben schon gesehen, wie die Vorstellung von der jenseitigen Gerechtigkeit in der Richtung wirkt, dass die Forderungen, die nicht juridisch, sondern nur moralisch sind, gesteigerte Autorität erhalten, und als göttliche Befehle den Geboten des Strafrechts ebenbürtig gegenüber treten. Für den Menschen, der schlecht ist, aber sich hütet, mit dem Strafrecht in Widerstreit zu kommen, gibt es schlechterdings keine andere vergeltende Gerechtigkeit, als die des Jenseits; das moralische Bewusstsein verlangt aber die Vernichtung des Missetäters, beziehungsweise des bösen Willens. Für die feiner entwickelte Moral genügt es freilich zur Herstellung des ethischen Gleichgewichts, wenn der böse Wille dadurch aufgehoben wird, dass das Subjekt sich ändert: die Bekehrung leistet für die Weltordnung das selbe, wie sonst die Vernichtung des Sünders. Diese Auffassung ist aber eine spätere; auf unentwickelter Stufe erheischt die Missetat vor allem eine unbedingte Vergeltung. Dem entspricht es, dass die Idee von der Hölle älter ist, als die vom Fegefeuer.

Es ist bekanntlich vielfach darüber gestritten worden, ob schon im neuen Testament ein Abschluss der höllischen Leiden in Aussicht gestellt wird, oder nicht; wir können hier selbstverständlich nicht auf die schwierige Frage näher eingehen, was der Apostel Paulus sich in dieser Beziehung gedacht hat; von ihm aber abgesehen scheinen mir die Stellen vom Wurm, der nicht stirbt, und vom Feuer, das nie erlischt, nicht mehrdeutig, und es ist wohl das natürlichste dem entsprechend den Ausdruck von der Zeit der Zeiten, mit den Alten durch den Begriff in alle Ewigkeit wiederzugeben, voraussetzend, dass er die mathematische Unendlichkeit bezeichnet. Wie dem auch sein mag, so finden wir auf alle Fälle gleich in der ältesten Kirche diese Vorstellung von der unendlichen Dauer der höllischen Leiden fertig entwickelt, und sie hat sich nachher, zum Teil in Verbindung mit der Idee von einer anderen jenseitigen Strafe von kürzerer Dauer, durch das ganze Mittelalter gezogen. Erst in der letzten Neuzeit haben die Theologen in grosser Menge die Idee von der Ewigkeit der Hölle aufgegeben, indem sie eben die Sinnesänderung, die Bekehrung als das Ergebnis der Strafe und zugleich als deren Ersatzwert ins Auge

fassen. Die neuere Vorstellung von einem jenseitigen Leiden, das einmal aufhört, ist unstreitg moralischer, als die mittelalterliche Auffassung; letztere ist aber energischer, und hat, so sonderbar es klingen mag, der Moralentwickelung vielleicht grössere Dienste geleistet. Wir wollen diesen widerspruchsvollen Satz näher beleuchten.

Dass das schliessliche Aufhören aller jenseitigen Strafe mit der Moral besser übereinstimmt als das Gegenteil, bedarf keiner langen Erörterung. Wie der Altruismus die Zentral-Idee aller höheren Moral bildet, so auch die der religiösen: das Gute wird siegen und das Gute, das siegen wird, ist die Liebe, Gott ist die Liebe; erst spät hat man gefunden, dass die Vorstellung vom nie aufhörenden Leiden der Millionen nicht gut mit dem schliesslichen Sieg der Liebe zusammenstimmt; es liesse sich freilich die logische Notwendigkeit des ewigen Leidens von gewissen Voraussetzungen heraus aufrechterhalten, aber schöner und vollständiger wird der Sieg der Liebe sein, wenn keine ewige Hölle mehr angenommen wird. Diese Überlegung hätte aber vielleicht nicht die Oberhand bekommen, wenn nicht eine weitere Änderung in der religiösen Denkweise hinzugekommen wäre. Diese bezieht sich auf die Natur der jenseitigen Strafe, die freilich ursprünglich keine grosse Schwierigkeit bot.

Strafe ist Leiden, und die Götter wollen die Strafe und verursachen das Leiden. Frost, Finsternis, Feuer, alle Bilder sind gut genug; nicht auf die Art des Leidens kommt es an, sondern nur auf das Mass; der Knabe, der an Zahnschmerzen leidet, glaubt mit Schrecken und Beben, dass die künftigen Leiden von verwandter Natur sein werden.

Für das unentwickelte Bewusstsein ist das moralische Gleichgewicht genügend gesichert, wenn den Missetäter wegen der verursachten Schmerzen die Rache ereilt, und zwar die voller Vergeltung, ja lieber sogar mit Zinsen. Das feiner entwickelte Moralbewusstsein lässt sich nicht so einfach mit der Vorstellung der Rache zufriedenstellen. Die Strafe darf keine blosse Rache sein, sondern sie muss einen Zweck verfolgen, der kein anderer sein kann, als entweder die Vernichtung des Sünders, oder seine Bekehrung; so hat man auch unter den Theologen zuweilen die Meinung vertreten gefunden, dass die jenseitige Strafe kein ewiges Leiden sei, sondern schliessliche und absolute Vernichtung mit sich führe.

Etwas anders hat sich die Idee von der jenseitigen Bekehrung entwickelt; man hat zuerst bemerkt, dass die Strafe nur dann zur Wiederherstellung des moralischen Gleichgewichts beiträgt, wenn sie zur Reue führt; später ist die Auffassung dahin vertieft worden, dass das jenseitige Leiden in nichts anderem, als eben in der Reue bestehen könne. Auf diesem Standpunkt ist die Auffassung die, dass der Missetäter, der im

irdischen Leben moralisch blind war, im Jenseits sehend wird, und die Hässlichkeit seines eigenen Charakters entdeckt.

Diese rein moralische Auffassung des höllischen Leidens ist unter den verschiedendsten Formen von hervorragenden Theologen ausgedrückt worden; wenn sie sich geltend macht, kann die Ewigkeit des Leidens nur noch so verteidigt werden, dass man an einen absoluten Determinismus des Charakters glaubt; die gegebene Hässlichkeit kann niemals abgeändert werden. Eine solche deterministische oder besser fatalistische Auffassung stimmt aber nicht gut überein mit dem, was wir sonst von der Natur des Willens wissen. Der Sünder hat keinen Vorteil mehr davon, böse zu sein, und früher war doch der eigene Vorteil der Beweggrund seiner Bosheit; er ist auch nicht mehr moralisch blind, wie er es früher war. Wenn aber niemand mehr moralisch blind ist, wenn alle zwischen Hässlich und Schön unterscheiden können und die moralische Weltordnung anerkennen, und vor allem, wenn die Bosheit ihre Macht, Vorteile zu bringen, verliert, wird es das natürlichste, nicht mehr an die ewige Strafe, sondern an den unendlichen Fortschritt zu glauben. Auf diesen Standpunkt hat sich die meiste neuere Religionslehre gestellt.

In der historischen Wechselwirkung zwischen Moral und Religion haben wir es aber nicht mit der modernen Form der Unsterblichkeits-Lehre zu tun, sondern mit der richtigen altkirchlichen und mittelalterlichen Hölle, mit dem Feuer, das nie erlischt, und dies hat für die Moral eine ganz eigenartige Bedeutung gehabt. Bei der richtigen Höllen-Vorstellung gibt es keine Bekehrung nach dem Tode. Jeder erhält seine Strafe, je nach dem, was er in diesem Leben verschuldet hat. Zwischen dieser Lehre und der von der unendlichen Entwickelung und dem unendlichen Fortschritt besteht der grosse Unterschied, dass die Lehre von der Hölle eben die Bedeutung und den Wert des diesseitigen Lebens so sehr verstärkt. Die kurze Spanne Zeit, die das Menschenleben ausmacht, erhält durch die Höllen-Vorstellung absolute und unendliche Bedeutung. Von der neueren Idee dagegen, von individueller Unsterblichkeit mit ewiger Entwickelung könnte man eher sagen, dass sie die sittliche Bedeutung des kurzen Menschenlebens herabsetzt. So ist es denn der Gegensatz zwischen der ewigen Hölle und dem unendlich erhabenen Paradies, der den maximalen Ausdruck für die Tiefe der Moralgefühle liefert. Das Menschenleben reicht nach dieser Lehre hin, um in die grenzenlosen Tiefen der Hölle zu versinken, oder andererseits um die unendliche Höhe des Paradieses zu erklimmen.

Die Idee, dass der Gegensatz zwischen Gut und Böse absolut ist, könnte keinen stärkeren Ausdruck finden. In diesem Sinne könnte ein

Moral-Philosoph versucht sein, die mittelalterliche Höllen- und Paradies-Vorstellung höher zu schätzen als jede andere Auffassung der individuellen Unsterblichkeit. Alles zusammengenommen wollen wir jedoch kaum zur Hölle unserer Vorfahren zurückkehren, ob wir auch die erzieherischen Dienste, die sie geleistet hat, dankend anerkennen. Es wird vielleicht möglich und vielleicht auch richtig sein, den absoluten Charakter des Gegensatzes zwischen Gut und Böse ohne Bild festzuhalten, selbst wenn ihnen die Eigenschaft der Unendlichkeit im Sinne der Dauer abgehen muss. Im Gebiete der qualitativen Gegensätze ist das Absolute mit dem Maximalen gegeben, und braucht zu seiner Behauptung keiner Stütze durch quantitative Begriffe.

Wenn wir den Wert der Höllen-Vorstellung für die Moral näher untersuchen wollen, zeigt es sich, dass sie als eine mögliche Form der Strafe sich den übrigen Strafmitteln zur Seite stellt, und zunächst eine Furcht einflösst, die der egoistischen Begierde die Stange halten, und so denjenigen Gleichgewichts-Zustand hervorrufen kann, wo die Moral Gelegenheit hat, sich zu entwickeln; an und für sich ist die Furcht aber noch keine Moral, und zwar ebensowenig, wenn sie sich auf übernatürliche Strafen und Herrscher bezieht, wie wenn sie irdische Machthaber und Rechtsverordnungen zum Gegenstand hat.

Wir können einen Schritt weiter gehen, und sagen, dass die religiöse Vorstellung von einer transzendentalen Rechtsordnung auch biologisch und phylogenetisch nützlich gewesen ist. Wir können den Nachweis im einzelnen für diesen Satz hier nicht liefern, sondern müssen auf die Geschichtsforscher verweisen. Dadurch dass die Religion die Autorität des staatlichen Rechtes wie die der gesellschaftlichen Moral vielfach verstärkt, verdoppelt sie die innere und äussere Kraft des Stammes beziehungsweise des Staates.

So führt der Krieg unter den Staaten zur Auswahl des religiösen Volkes und gibt die Erklärung für das Bestehen der strengen religiösen Moral.

Andererseits können die Religions-Vorstellungen, und besonders die Idee von der ewigen Hölle, auch hemmend auf die Entwickelung eines Landes wirken, und zwar durch dieselbe Erhöhung der Autorität, von der eben die Rede war; indem sie jede Autorität verstärkt, ist die Religion eine ausgeprägt konservative Macht. Die ewige Strafe steht als solche in einem äusserlichen Verhältnisse zur Moral; dadurch kommt es, dass die falschen und unrichtigen Vorstellungen, die in der Gesellschaft gelten, eben so stark an Autorität durch die Religion gewinnen, wie die richtigeren. Derjenige, der sich einer irrigen, aber traditionellen Meinung entgegenstellt, wird ganz natürlich als ein Diener des Teufels betrachtet; einen

solchen zu vernichten, ist eine heilige Pflicht; denn er kann viele Seelen verderben. Aus dieser Überlegung entnehmen wir, dass wenn der Augenblick gekommen ist, wo es für einen Staat vorteilhaft sein würde, mit alten Irrmeinungen aufzuräumen, oder überhaupt gesellschaftliche Grundsätze zu wechseln, die Starrheit der religiösen Überlieferung und die Stärke der transzendentalen Furcht sehr hemmend wirken; so hat die Religion vielfach dazu beigetragen, die Staaten auf niedriger Entwickelungs-Stufe festzuhalten und tragen noch heutzutage dazu bei, dass veraltete Systeme nicht weggeräumt werden.

Was hier gesagt ist, bezieht sich jedoch zunächst auf die Staatsreligion und auf die Meinungen, die die Bürger mit den Priestern teilen. Anders liegt die Sache, wenn wir nach der Bedeutung der grossen Religionsstifter fragen. Diese sind als schöpferische Geister nicht konservativ wie die Priester; auch sind sie nicht Politiker, sondern Philosophen. Dem entspricht es, dass bei ihnen die Rolle der religiösen Vorstellungen keine staatlich oder politisch beschränkte ist, und dass sie zu herkömmlichen Meinungen in Gegensatz treten (»Ihr habet gehört, dass zu den Alten gesagt wurde . . . , ich aber sage euch . . . «). Solche Religionsstifter, die zu den grössten Philosophen der Menschheit gehören, haben Meinungen vorgebracht, die uns als notwendige Folgerungen der moralischen Wertung erscheinen, die aber den Gesetzen der Zuchtwahl, sowohl der individuellen wie der ethnischen, direkt zuwiderlaufen. Dies gilt z. B. vom Gesetze der Menschenliebe. Sozialphilosophen suchen heutzutage in fieberhafter Tätigkeit Staatsformen zu finden, die mit diesem Gesetz in Einklang gebracht werden könnten. Es wird aber noch lange gearbeitet werden müssen, ehe diese schwierige Aufgabe gelöst sein wird. So lange als der Friede zwischen den Völkern noch nicht hergestellt ist, und Landesstrecken noch gegen ihren Willen in Staatsbildungen eingegliedert bleiben, und so lange Industrieverhältnisse und Handelsverkehr nicht auf neuer Grundlage aufgebaut sind, bleibt das Gesetz der Menschenliebe in absolutem Widerstreit mit dem Gesetze der Zuchtwahl. Es ist merkwürdig und lehrreich zu sehen, wie sich in der Geschichte dieses Gesetz theoretisch behauptet hat, nur kraft seiner eigenen, inneren Klarheit und logischen Notwendigkeit, und häufig, ja meistens mit Begeisterung verteidigt wurde von Leuten, die dennoch ihr eigenes Leben nach entgegengesetzten Grundsätzen führten: so stark ist der Kampf zwischen der Zuchtwahl mit ihrem Egoismus und der höchsten moralischen Tradition

Diese Stellung der Religionsstifter ist zum Teil daraus, dass sie selbst grosse Moralisten und grosse Altruisten gewesen sind, als »spontane Variationen« zu erklären, die einen Grad erreicht haben, der biologisch

unnütz, ja schädlich gewesen ist. Die moralische Eigenart des Jesus von Nazareth gereicht ihm persönlich zu keinem Nutzen, im Gegenteil. Der grosse Moralphilosoph Plato hatte schon so gut die soziale Bedeutung der schlechteren Eigenschaften eingesehen, dass er den Tod des Nazaräers vorausahnen konnte. Als sein alter Freund Sokrates von den Athenern zum Tode durch Gift verurteilt war, schrieb Plato: Wenn einst ein vollkommen gerechter Mensch erscheinen sollte, würden die Menschen ihn kreuzigen. Sehr kennzeichnend ist in dieser Beziehung die altchristliche Erfahrung, die in dem Worte ausgedrückt ist: Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche. Die Märtyrer waren die Treuesten und die Besten unter den Christen. Ihre Treue hat sich aber nicht als individuell und phylogenetisch nützlich erwiesen. Also, im Streit mit den Gesetzen der Zuchtwahl hat sich die höchste Moralität behauptet, ausgehend von einer spontanen Variation, die sich schon dem ersten Stifter nicht eben nützlich erwies. Aber nicht nur der sittlichen Natur des Stifters entspringen diese neue Grundlehren, sie stammen auch, und noch unmittelbarer, von dem Inhalt seiner Philosophie und seiner Religion. So ist bei dem Nazaräer die Menschenliebe und die anderen höchsten Morallehren Folgen seines strengen Monotheismus. Sobald der Himmels-Gott als der oberste König eines Volkes aufgefasst wurde, war es unmöglich zu meinen, dass seine Zwecke mit den kleinen persönlichen Anliegen des einzelnen zusammenfallen könnten, sie mussten sich auf das ganze Reich beziehen; die theozentrische Moral wurde von selbst laozentrisch. Wenn aber Gott der König nicht eines einzelnen Volkes, sondern der ganzen Erde und aller Menschen ist, muss seine Anteilnahme sich auch dem Wohle Aller zuwenden. Für Gott gibt es keinen Unterschied, für ihn sind alle Menschen gleich, solche Sätze zeigen uns den Weg, der von der theozentrischen zur anthropozentrischen Moral führt.

Wir müssen uns mit diesen Andeutungen begnügen. Wir haben gesehen, wie die Elemente der Moral mit denen der Religion in der Geschichte der Kultur sich verbinden. Zunächst mit dem Ergebnis, dass die Mythologie zur Religion, und die Religion moralisch wird, und ferner so, dass die Moral sich zur religiösen Pflichtenlehre gestaltet. Die Verpflechtung der beiden sozialen Erscheinungen ist eine so innige gewesen, dass noch heute die gesonderte Analyse vielen Menschen als ein unberechtigtes Unterfangen erscheint.

Man wird mir vielleicht entgegenhalten, dass in der christlichen Religion und besonders im Protestantismus, die Verbindung insofern wieder gelockert wurde, als die transzendentale Gerechtigkeit nicht auf die Moral oder das Leben Rücksicht nimmt, sondern nur auf den Glauben. Die

Gläubigen werden gerettet und als Kinder Gottes anerkannt. Zuweilen spitzt sich die Lehre sogar dahin zu, dass nur die orthodox Glaubenden gerettet werden können, während die Freidenker und die Liberalen ewig in der Finsternis verbleiben. Solche Meinungen sind in ethischer Hinsicht freilich nicht eben erbaulich, die Kirche hat aber damit noch nicht alle Verbindung mit der Moral aufgeben wollen. Die Sache ist eben nur die, dass die Kirche den Glauben als eine notwendige Bedingung des guten Auftretens, des guten Gewissens, der wahren Liebe auffasst. Der Glaubenslose hat nach der kirchlichen Auffassung in der Tat durch sein böses Auftreten und seine böse Natur die ewige Strafe verdient. Die Bestrafung in der Hölle bezieht sich also nicht auf das freie und unabhängige Denken als solches, sondern auf die schlechte Natur, die nicht durch solches Denken von Grund aus geändert und gebessert werden kann. Der Himmel und die Hölle behaupten also in der Kirchenlehre ihr hervorragend sittliches Gepräge [1].

Wenn wir zu den obigen Betrachtungen noch ein Wort über den Wert der Religion hinzufügen wollten, würden wir offenbar über die Grenzen unserer Aufgabe hinausgehen; denn die Religion hat zum Gegenstand metaphysische Fragen, die ausserhalb der Ethik liegen. Andererseits sind die religiösen Anschauungen, wie wir gesehen haben, doppelter Natur, da sie teils Welterklärungen d. h. teleo-causale Projektionen sind, teils auch emotionellen Inhalt und Grundlage haben, und als Projektionen der Indignation, der Kritik, des Hasses, der Hoffnung und der Furcht, kurz als moralische Vorstellungen dastehen.

Der intellektuelle Wert der Religionen kann auch von der Metaphysik nicht in eindeutiger Weise festgestellt werden, weil das Urteil von dem individuell philosophischen Standpunkt abhängen wird; der Idealismus wird immer in den Religionssystemen mehr Brauchbares finden, als der Materialismus.

Von der moralischen Seite aber ist der Wert der Religionen sozusagen einer rein wissenschaftlichen Messung zugänglich, und zwar einerseits, weil ein annähernd einförmiges Moralsystem in den zivilisierten

---

[1] Dies tritt jedoch noch bedeutend stärker hervor in den Ur-Schriften des Christentums; man wird sich an den Brief des Jakobus erinnern, der schreibt: „Zeige mir deinen Glauben durch deine Taten". Auch beim Apostel Paulus war die Lehre von der Rettung durch den Glauben allein, ohne die Taten des Gesetzbuches, nur eine gegen den jüdischen Nationalismus gerichtete Formel. Paulus hebt mit unermüdlicher Kraft die tiefe moralische Wahrheit hervor, dass die echte ethische Gesinnung nie aus der Furcht vor Gott entspringt, sondern aus der Liebe zu ihm. Hieraus zieht er aber den ganz falschen Schluss, dass der Wille Gottes zu seinen Kindern nicht in dem mit Drohungen überfüllten Gesetzbuch enthalten sein kann.

Ländern heutzutage Anerkennung findet und als Massstab angelegt werden kann, teils weil der Einfluss der Religionslehren auf die Glückssumme bei den Gläubigen ohne jede theoretische Voraussetzung sich messen lässt. Die Religionen bringen Hoffnung und Furcht, Verzweiflung und Kraft, machen demütig oder stolz, und so bringen sie unmittelbar oder mittelbar Vermehrung oder Verminderung der sonstigen Lebenswerte hervor. Von der Seite der emotionellen Wirkungen sind die Religionen unter einander vergleichbar, und es hat dieser Vergleich ein grösseres wissenschaftliches Interesse, als die Prüfung ihres logischen und intellektuellen Inhaltes. Die Religionen berufen sich meistens auch selbst eben auf diesen emotionellen Vergleich; er heisst in der christlichen Kirche, die Probe des Lebens oder auch das Zeugnis des heiligen Geistes.

Wenn aber eine solche Prüfung recht wissenschaftlich verfahren will, darf sie nicht allein ganze Religionen, wie den Buddhismus, den Katholizismus oder den Protestantismus vergleichen, sondern jedes einzelne Dogma, jeder Teilpunkt einer Lehrmeinung müsste für sich auf seine Glückswirkung hin geprüft werden. Eine solche Prüfung würde gewiss zu mehr positiven Ergebnissen führen, als die der jetzt geläufigen Religionskritik; früher wurde die Unentbehrlichkeit der Religion für ein glückliches, ein schönes oder einfach ein braves Menschenleben in unberechtigter Weise angenommen; die Theologen irren meistens immer noch in dieser Beziehung.

Die Reaktion des freien Denkens ist aber etwas gewaltsam gewesen; hierzu hat beigetragen, dass die Religion auch wissenschaftliche Laienfragen hat entscheiden wollen, wie z. B. die des Systems der Himmelskörper, die der Abstammung des Menschen, die der Entwickelung der israelitischen Literatur, und ähnliches. Die neuere Wissenschaft hat mit riesigen Anstrengungen eine Unmasse von zähen Irrmeinungen überwinden müssen, und Friedrich Nietzsche hat nicht unrecht, wenn er sagt, dass wir heute nach vollendetem Siege mit unberechenbaren freien Kräften dastehen: der Pfeil liegt auf einem gespannten Bogen; wehe dem Gegner, den er sich aussucht! In dieser siegesstolzen Gemütsverfassung hat man den Wert des Gegners etwas unterschätzt. Die Intoleranten unter den Freidenkern sagen einfach, dass der Glaube der Feind ist, dass jeder Fortschritt ein dem Glauben entrissenes Gebiet bezeichnet. Die Toleranten unter ihnen wollen jedoch der Religion im Herzen des Menschen einen Platz lassen, und sagen: über die unerkennbaren Dinge mag jeder denken, wie es seinem Gemüt passt. Nicht der Glaube an sich, sondern der Autoritätsglaube ist der Feind. Und sie haben recht; jeder Fortschritt kann durch Autorität vereitelt werden. Religiöser Glaube und metaphy-

sische Überzeugung sind rein individuelle Sachen, die durch keine Autorität bestimmt werden dürfen, insofern verstehen wir den Hass der modernen Menschheit gegen die Armeen »der Schwarzen« und das Wort Voltaires von der Kirche: *écrasez L'infame!*

Die Autorität ist der Feind. Indessen ist auch diese Betrachtung falsch, oder besser gesagt, sie hat auch nur beschränkten Wert. Der Individualismus ist der berechtigte Standpunkt dessen, der in Aufruhr begriffen ist, oder etwas Neues findet; die Autorität ist ein Element der Organisationsformen der Gesellschaft.

Die Religionen haben aber nur durch Organisation sich verbreiten können; wenn sie imstande gewesen sind, grösseren Volksgruppen eine Summe von Glück oder Unglück zu bringen, verdanken sie dies eben der Organisation und also der Autorität. Es gibt eine moderne Sekte, die sich die Heilsarmee nennt; der Name ist glücklich gewählt; jede kleine Gruppe von Priestern oder von Mönchen hat sich im Grunde genommen als eine Heilsarmee betrachtet, und es ist nicht ausgeschlossen, dass sie es in der Tat gewesen sein könne.

Wir haben in einem früheren Kapitel gesehen, wie unsere Kultur in ihrer Mannigfaltigkeit ein Erzeugnis des Hungertodes und des Kampfes um die Nahrungsmittel ist; dies gilt besonders von dem Handelsverkehr und der gewerblichen Seite unserer Kultur. Wir sahen aber auch, wie wenig schöne Eigenschaften und wie viel hässliche der stets tobende Wettbewerb züchtet. In sittlicher Hinsicht würden die gewerblich hoch stehenden Rassen Europas vielleicht nicht zu sehr von den Wilden sich unterscheiden, wenn nicht die rein sittliche Gedankenarbeit und vor allem die ethische Religion hinzugekommen wären. Diese Mächte haben durch Tradition und Autorität gewirkt, und haben mit den Ergebnissen der natürlichen Zuchtwahl einen gewaltigen Kampf unternommen. So ist denn die Tradition, und besonders die religiös-ethische — daran schuld, dass wir uns unserer Kultur nicht noch mehr zu schämen brauchen, als wie es der Fall ist.

Die priesterlichen Armeen haben einen doppelten Zweck verfolgt; sie wollten die Menschen vom jenseitigen Verderben erretten und gleichzeitig die Seelen schöner gestalten, ja sie wollten eben dadurch vor der Strafe im Jenseits retten, dass sie den Charakter des Menschen hier auf Erden besserten. Hier besteht eine auffallende Ähnlichkeit zwischen den priesterlichen Armeen und der militärischen und staatlichen Ordnung. Diese letztere verfolgt auch zunächst den Zweck, vor äusseren Feinden zu schützen, bei der Handhabung des Strafrechtes kommt aber die Aufgabe hinzu, den Sinn für das moralische Schöne und Hässliche zu ent-

wickeln. Dasselbe tun die Priester, die Polizei- und Kriegsmänner Gottes, wenn sie den Kampf gegen die teuflischen Feinde anordnen und vorbereiten.

So sind die Vertreter der Religion zu allen Zeiten und in hervorragendem Masse Moralisten gewesen, für die bisherige Entwickelung unserer Gesellschaft von unentbehrlichem Werte. Sie hatten in dieser Beziehung von alters her zur Seite die Dichter und die Philosophen, um vom Familienvater, von der Mutter und vom Schullehrer ganz zu schweigen. Heutzutage ist eine neue und mächtige Klasse in dieser Arbeit hinzugekommen, und es scheint nicht ausgeschlossen, dass die Zeit kommt, wo die Tätigkeit des Priesters als Moralist überflüssig und ersetzt werden wird durch die der Schriftsteller und Journalisten.

Nach dem, was ich früher über sittliche Kritik und sittliche Handlung gesagt habe, brauche ich kaum hinzufügen, dass die grossen Moralisten nicht immer selbst moralisch gewesen sind. Vom ethischen Standpunkt betrachtet ist das Gute und Schöne das Erzeugen von Werten. Gut ist derjenige, der sein Hervorbringen von Werten für andere freiwillig steigert, und seinen Verbrauch von Werten anderer freiwillig beschränkt. Der Moralist hat sich aber nicht zunächst die Aufgabe gestellt, selbst unmittelbar Werte hervorzubringen, sondern eher die, den Werte-Austausch zwischen den anderen zu regeln und zu verbessern. Dabei kann man freilich sagen, dass er für seine Mitmenschen der Anlass wird zum Hervorbringen der höchsten Werte, der schönen Charakterzüge, und es liegt nahe genug, dass der Moralist als Hervorbringer dieser höchsten und schönsten Werte sich selber überschätzt. Man darf aber nicht vergessen, dass ein Mensch zur Besserung eines anderen höchstens den Anlass geben kann, die wirkliche Besserung muss der andere selbst an sich vollziehen. Diejenige bedeutende Wertvergrösserung, die in der Bekehrung eines Sünders liegt, wird zunächst von demjenigen bewirkt, der sich bekehrt. Die Moralisten würden bescheidener sein, und wir würden sie richtiger würdigen, wenn man sich vor Augen hält, dass sie sich nur die Aufgabe gestellt haben, mittelbar, durch die Tätigkeit anderer, die Glücksumme in der Welt zu vergrössern.

Zwanzigstes Kapitel.

Verantwortlichkeit und freier Wille.

Im Anfang unserer Überlegungen haben wir festgestellt, dass die Eigenart der Moral-Gefühle auf ihrem besonderen Gegenstand beruht, und dass dieser das fremde oder eigene Wollen war. Durch die verdammende oder billigende Kritik wird der Wille verantwortlich gemacht. Die stillschweigende Voraussetzung war dabei, dass der fremde Wille tatkräftige, aktive Ursache sei, wenn nicht in metaphysischem Sinne, so doch in derselben Meinung, und in demselben Masse, wie der eigene Wille aktive und empirische Ursache der eigenen Handlungen ist. Ferner wurde vorausgesetzt, dass die Kritik beim Willen als einer Realität innehält, und diesen nicht in seine Bedingungen auflöst. Weiter haben wir gesehen, wie diese Voraussetzungen bei allen Offenbarungen des Moralgefühles sich wiederfinden. Jetzt wollen wir die betreffenden Hauptbegriffe vom Willen und von der Verantwortlichkeit einer näheren Analyse unterwerfen.

Zuerst aber eine Vorbemerkung. Wir haben die ganze Zeit festgehalten, dass die Moral ausschliesslich Sache des Gefühls ist. Dies ist so zu verstehen, dass sie durch Gefühls-Urteile, die sich auf den Willen beziehen, gebildet wird. Insofern sind wir Voluntaristen, und doch zugleich und in letzter Linie Emotionalisten.

Der Inhalt der Moral besteht aus Gefühlen (»Affekten«), ihr Gegenstand aber ist der Wille. Hier müssen wir nur noch eins hinzufügen. Wir haben vorausgesetzt, dass, wer den Willen wertet, dessen Motive beurteilt.

In diesem Sinne darf man also sagen, dass schliesslich auch der Gegenstand des Moral-Gefühls ein Gefühl ist. Wir halten diese Folgerung für richtig und unumgänglich: Die Moral ist ein System von Gefühlen, die sich auf Gefühle beziehen. So ganz nackt hingestellt besagt aber der Satz herzlich wenig. Gefühl bezeichnet, so wie wir das Wort hier benutzt haben, nur die Qualitätsreihen Gut und Übel, und diese zwei abstrakten Qualitäten können mit der ganzen Unendlichkeit von Vorstellungen verbunden sein.

Eben aus diesem Grunde, wegen der Eintönigkeit der Gefühlsqualitäten Gut und Übel, haben ja eine Menge von Ethikern sich nicht bequemen

können, dem Gefühl in der Moral irgend eine grundlegende Bedeutung zuzuschreiben. Es begegnen sich die Voluntaristen und die Intellektualisten in dem Kampfe gegen das Gefühl, und hierin sind beide so eifrig, dass man wohl sagen kann, diese beiden Richtungen machen schliesslich nur eine aus. Dies liegt nun auch zum Teil in der Natur der Sache, da diejenigen, die den Willen als Grundfaktor der Moral auffassen wollen, ohne auf seine Gefühlswertung und sein Gefühlsmotiv zurückzugehen, entweder den positiven Inhalt des Willens-Begriffes verlieren, oder auf die reine Vernunft zurückgreifen müssen. Wir halten die einschlägigen Begriffs-Analysen für psychologisch unhaltbar. Der Wille ist freilich der Gegenstand des Moralbewusstseins, er kann aber nur auf zweierlei Weise aufgefasst werden: entweder als blinder, oder als motivierter. Wenn aber der Wille motiviert ist, weist er auf Werte hin. Wenn unsere Gegner uns das zugeben, dass die Moral von Werten handelt, wird die alte Frage, ob sie das Gefühl zum Inhalt hat, leicht ein leerer Wortstreit. Man wirft uns vor, dass es niedere und höhere Werte gibt, gröbere und feinere, und dass die edelsten Werte des Lebens nicht Sache des Gefühls sind, das sich vielmehr auf die niederen und gröberen bezieht. Das Gefühl erzählt uns, was angenehm oder nicht angenehm ist, die Pflicht aber und die anderen grössten Ideale des Lebens sind nicht »angenehm«, sondern bilden intensive Werte ganz neuer Ordnung. Wir brauchen vielleicht hier nicht diese Analyse in allen Einzelheiten zu verfolgen; uns genügt die rein sprachliche Bemerkung, dass auch die feinsten Werte durch ein Auffassungsvermögen erkannt werden müssen. Wer dieses Vermögen nicht als Gefühl bezeichnen will, ist gezwungen, dem Gemüte eine vierte Eigenschaft zuzuschreiben. Wenn unsere Gegner das tun würden, wären sie nicht mehr Willens-Theoretiker oder Vernunfts-Theoretiker, weder Voluntaristen noch Intellektualisten. Erst wenn unsere Gegner eine völlig ausgearbeitete Lehre von dem vierten Seelenvermögen ausgearbeitet hätten, würden wir Gelegenheit haben, uns mit ihnen eingehender auseinander zu setzen. Wir unsererseits legen die Analyse insofern etwas anders an, als wir ihr den Begriff der positiven und negativen Werte zu Grunde legen. Die Auffassung irgend eines positiven oder negativen Wertes nennen wir dann ein Gefühl. Wenn wir weiter sagen wollten, dass alles, was uns wertvoll erscheint, insofern auch angenehm ist, haben wir damit keineswegs eine neue Bestimmung des Wertvollen geben wollen, wodurch dieses etwa als verringert angesehen werden könnte, sondern wir haben uns ausschliesslich einen sprachlichen Ausdruck, einen terminus technicus für die Betätigung des Gefühls geschaffen.

Wir halten es für unumgänglich notwendig, ja für eine erste Bedingung aller psychologischen Analysen, dass man so ein Auffassungs-Vermögen für alle Werte feststellt.

Die Werte selbst können mehr oder weniger wertvoll sein. Je nachdem sie wertvoller sind, motivieren sie den Willen. Die ethischen Urteile haben dabei die Sonderstellung, dass sie den Willen selbst werten und somit seine Aktivität voraussetzen.

Die Realität des Bewusstseins von der eigenen Aktivität ist über jeden Zweifel erhaben. Dies Bewusstsein ist sogar das Urbild von allen Vorstellungen, die wir uns über irgend welche Aktivität in der Welt bilden. Man hat freilich in der Wissenschaft auch dies Bewusstsein auflösen wollen, und man hat sich gefragt, was wir denn eigentlich dabei erleben? Die Definition ist schwierig, und eine Antwort nicht leicht zu geben; dies beweist aber nichts gegen das Dasein des sehr reellen Gefühls; im Gegenteil zeugt es nur davon, dass wir es hier mit einer elementaren Tatsache zu tun haben, die nicht in weitere Elemente zerlegt werden kann. Man muss sich damit begnügen zu sagen, dass der Inhalt dieses Bewusstseins *Aktivität* sei, oder richtiger, *unsere Aktivität*, oder endlich, um die Eigenart des Zustandes stärker hervorzuheben, *unser Ich*.

Unser Ich? Fühlen wir wirklich unser Ich? Es ist eine unter den Philosophen geläufige Behauptung, dass das Ich nicht zu unseren Erlebnissen gehören kann, dass wir es in keiner Weise fühlen, empfinden oder wahrnehmen können. Dieser Satz scheint sogar selbstverständlich, da es das Ich ist, das empfindet und wahrnimmt; wie könnte es dann dazu kommen, zu gleicher Zeit das Wahrgenommene zu sein? Die Betrachtung ist jedoch nicht ganz erschöpfend; wenn nämlich das Ich von sich selbst keine Art von Bewusstsein haben könnte, dann würde ja der Satz, dass es mein Ich ist, das die Empfindungen hat, ein ganz leeres Wort sein; es hätte keinen Sinn mehr zu sagen, *ich denke*, der Satz *Cogito* dürfte nicht mehr ausgesprochen werden, sondern es müsste heissen: *Es denkt in mir*, oder noch viel richtiger, es denkt irgendwo! Hiergegen ist freilich wiederum geltend gemacht worden, dass das Wort *Ich* dennoch einen Sinn haben könne, indem es *meinen Körper* bezeichnen solle. Dies ist aber nicht die Hauptbedeutung des Wortes Ich. Mein Körper steht mir freilich sehr, sehr nahe, er ist aber dennoch *mein*, und also nicht *Ich*. Wenn auch mein Körper im metaphysischen Sinne, und für andere, die vollgültige Offenbarung meines Ich ist, und in sofern mit diesem zusammenfällt, so ist doch für meine eigene, innere Erfahrung, mein Körper keineswegs das Ich, das empfindet und wahrnimmt, sondern es ist selbst ein Teil, und zwar ein kleiner Teil von den Empfindungen

und Wahrnehmungen meines Ich. So sehen wir zugleich, dass die Vorstellung von dem Körper als Ich uns nicht von der obigen Schwierigkeit loshilft; denn ein Körper, der als absolutes Subjekt die Wahrnehmungen hätte und empfände, wäre ja selbst häufig zu gleicher Zeit das Empfundene und Wahrgenommene! — — —

Wenn das Wort »Ich empfinde und denke« eine Meinung haben soll, müssen nicht allein die Wörter Empfinden und Denken, sondern auch das Wort Ich auf etwas Reelles in den Erlebnissen hindeuten; und zwar meine ich, dass wir unser Ich in direkter Weise wahrnehmen, freilich nicht in der Form irgend eines Inhaltes; denn jeder denkbare Inhalt, mit dem wir das Ich vergleichen oder in Verbindung bringen könnten, ist schon für das Ich ein Gegenstand. Ich ist eben Ich, und weil es nichts anderes ist, lässt es sich nicht definieren. Es ist allgegenwärtig, überall fühlen wir seine Gegenwart oder nehmen sie wahr; dies soll aber auch keine Definition sein; wenn ich sagte, dass das Ich der Inhalt eines Gefühls sei, könnte man mit Recht einwenden, dass die Gefühle sich auf etwas Spezielleres, nämlich auf Lust und Unlust beziehen; insofern können sie über das Ich keinen Aufschluss geben: Ich ist eben Ich, und nichts anderes.

Etwas näher können wir der Sache doch kommen, wenn wir angeben, unter welchen Umständen das Ich-Bewusstsein stärker hervortritt und umgekehrt. Ein Ich, das nur eine Empfindung hat, können wir uns nicht denken. So wie wir beschaffen sind, müssen wir annehmen, dass ein Wesen, das immer eine konstante Empfindung hätte, in der Tat bewusstlos sein würde. Empfindungen zu haben, heisst, sie mit anderen oder mit dem Nicht-Empfinden zu vergleichen. Je stärker man sich bewusst ist, dass man tatsächlich mehrere Empfindungen hat, und dass man sie von einander unterscheidet, um so intensiver fühlt das erlebende und vergleichende Ich sich selbst. Diese Erscheinung ist so regelmässig zu beobachten, dass man versucht sein könnte zu sagen, dass das Ich sich in der Weise von allen Erlebnissen unterscheidet, dass es selbst der Unterschied ist, d. h. nichts anderes ist, als das Bewusstsein von dem Unterschied zwischen den Erlebnissen. Eine solche Fassung würde doch wieder mehrdeutig sein, da zwischen den Erlebnissen eine Menge von Unterscheidungsgraden vorkommt, während das Ich nur Eins ist, oder sich wenigstens als solches, als Identisches wahrnimmt. In jedem Vergleich, bei jedem verschiedenen Unterschiedsgrade, und bei allem Wechsel der unterschiedenen Inhalte, ist das erlebende und vergleichende Ich das selbe. Ich ist zunächst ein Name, ein sprachliches Symbol, und zwar für das, was zwei oder mehrere Erlebnisse haben kann. Die

Sprache versteht unter dem Worte Empfindung, ein Erlebnis, das ein Ich hat. Man kann also nicht sagen, dass eine Empfindung z. B. Rot sich mit einer anderen z. B. Gelb vergleichen könnte, da ja für die Rot-Empfindung, die Gelb-Empfindung gar nicht existiert, nicht da ist. Wenn die Gelb-Empfindung in der Rot-Empfindung da wäre, würde letztere kein reines Rot mehr sein. Nur für das Ich können beide Empfindungen da sein. In diesem Sinne hat man das Ich als die formale Einheit der Erlebnisse bezeichnet; formal nennt man das Ich, weil das Erleben, allgegenwärtig, mit keinem erlebten Inhalte sich deckt; und Einheit, weil das Ich durch Vermehrung der Erlebnisse nicht vervielfältigt wird, sondern Eins bleibt. Der Ausdruck »formale Einheit« ist jedoch insofern gefährlich, als er den Eindruck erwecken kann, dass das Ich als Form keine Realität sei, und genauer, dass es als Einheit sich so zu den Erlebnissen verhält, wie ein abstrakter Gattungs-Name zu den bezeichneten Realitäten. Das Ich ist konkrete, lebende Realität; es ist freilich auch Einheit, man lasse sich aber nicht zu der Meinung verleiten, dass sein Wesen durch solche mathematische Formel hinreichend bezeichnet sei. Auch der Stern ist Einheit, auch der Stock, das Litermass. Nicht durch Abstraktion ist die Einheit des Ich gefunden; auch hat man nicht ursprünglich der Mehrheit der Erlebnisse die Einheit des Erlebens entgegengestellt. Einheit, Zweiheit und Mehrheit fing man ursprünglich an, unter die Erlebnisse zu zählen. Erst nachträglich hat man die Einheit des Erlebens erkannt, und zwar nicht durch Abstraktion, sondern einfach, weil man niemals zwei Ich in den Erlebnissen hat unterscheiden können. Die Einheit des Ich ist auch keine Hypothese, sondern bloss eine Eigenschaft der Erlebnisse. Wenn jemand zwei Empfindungen gleichzeitig erlebt, z. B. ein weisses und ein schwarzes Schiff sieht, würde er nicht einmal darauf verfallen können, zu sagen: die Schiffe sind zwar zwei und doch bin ich, der sie sieht, nur Einer; ein solcher Gegensatz ist rein philosophisch, und kann in dem gewöhnlichen Menschenverstand nicht leicht aufkommen, weil eine Zweiheit des Ich überhaupt nicht in Frage kommt. Eigentlich gibt es in allen denkbaren und direkt vergleichbaren Erlebnissen auf der Welt nur ein einziges Ich, und zwar nur meines. Wir haben aber schon gesehen, dass jeder Mensch seinen geistigen Gesichtskreis durch eine starke Hypothese erweitert, die nämlich, dass ausser den wirklichen und direkt vergleichbaren Erlebnissen, die nur ihm allein angehören, grosse Mengen anderer Erlebnisse vorkommen, und zwar so, dass andere Ichs sie erleben, sie vergleichen, sie haben. Durch die folgenschwere, über alle Erfahrung hinausgehende Annahme, dass es fremde erlebende Wesen gibt, erhält die Vorstellung, dass mein Ich Eins ist,

erst ihren richtigen Gegensatz und ihre volle Bedeutung. Hier können wir hinzufügen, dass bei der Rückerinnerung an längst verflossene Begebenheiten, die Identität des Ich zuweilen in Zweifel gezogen werden kann. Dies ist jedoch kein Grund gegen unsere Betrachtung, sondern zeigt nur, dass die betreffenden Erlebnisse nicht mehr in direkter Weise verglichen werden, sondern durch Symbole, durch Hypothesen geglaubt werden. Wie weit das direkte Vergleichen von wirklichen Erlebnissen in die Vorzeit zurückreicht, ist eine schwierige Frage. So weit wie sie reicht, kann die Einheit des Ich nicht in Frage gestellt werden, ja würde eine solche Frage überhaupt keinen Sinn haben.

Also: Das Ich ist das Vergleichen, es ist die Einheit, die durch Unterscheiden zusammenhält. Von einer anderen Seite gesehen, ist es zugleich das Subjekt und die Urquelle unserer Handlungen. Wie unser Gehirn so angebracht ist, dass es die von aussen zuströmenden Reize empfängt, sie unter einander verbindet und nun als Handlungs-Antriebe durch die Bewegungs-Nerven den Muskeln zufliessen lässt, so ist auch unser Ich in der Weltkomödie gleichzeitig Zuschauer und Schauspieler, und sogar als Zuschauer kann es spielen und aktiv sein. Die Handlung ist ein Vergleichen, nämlich das Vergleichen des Wertes von zwei verschiedenen Zwecken, oder von Zweck und Nicht-Zweck.

Der Wert scheint eine ganz eigentümliche Beziehung zum Ich zu haben. Jeder andere Vergleich ist so zu sagen neutral; das Ich ist nicht beteiligt, nur die Grösse der Unterschiede wird ausgemessen; alles ist relativ, nichts ist absolut. Beim Vergleichen von Werten dagegen bleibt das Ich nicht gleichgültig, sondern verhält sich zur Lust bejaend und billigend, zur Unlust verneinend; der Vergleich hat für das Ich eine absolute, greifbare Bedeutung. Das Ich rechnet sich die Handlungen schon in dem Sinne immer zu, dass der Wert der Zwecke nicht anders als durch das Ich verglichen werden kann; und freilich fühlt es sich um so mehr verantwortlich, je stärker die vergleichende Tätigkeit bei dem Handeln hervorgetreten ist. Dies ist besonders bei dem zweifelhaften oder gar qualvollen Wählen der Fall. Es kann bekanntlich vorkommen, dass der Mensch zwischen zwei Zwecksystemen dermassen schwankt, dass bald die eine, bald die direkt entgegengesetzte Handlung als die wünschenswertere erscheint; dabei kann die vergleichende und wählende Tätigkeit so stark hervortreten, dass man es peinlich empfindet. In derartigen Fällen kann nun das wählende Ich den Vergleich so zu Ende führen, dass es bei einem gegebenen Resultate den Vorgang des fortgesetzten Vergleichens unterdrückt und aufhebt. Dies ist der Zustand der sogenannten Wahlfreiheit, die wegen des dabei so stark hervortretenden Ich-Bewusst-

seins besonderen Anlass zur Vorstellung vom freien Willen gegeben hat. Das Ich rechnet sich jedoch nicht allein das qualvolle Wählen, sondern jedes energische Wollen als eigene Handlung zu, und zwar, weil es dabei immer Zwecke verglichen, und sich für einen entschieden hat. Mit diesem Zurechnen der eigenen Taten ist die Verantwortlichkeit gegeben. Wir haben aber gesehen, durch welche Vorgänge man dazu gekommen ist, das wollende Ich zu bewundern oder zu verdammen. Diese Stimmungen geben sich durch die Begriffe Ausdruck, dass der Mensch Schuld oder Verdienst hat. Bei der Annahme, dass eine Person die (schlechte oder gute) Ursache zu ihren eigenen Handlungen ist, entsteht nun bei steigender geistiger Entwickelung schliesslich die Frage, ob sie nicht auch Wirkung sei, und es ist ein Augenblick gekommen, wo man angenommen hat, dass das Ich für seine Handlungen nicht die volle, richtige Schuld haben könne, wenn es selbst als Wirkung von anderen Ursachen bestimmt wäre. So ist die Frage nach Determinismus und Indeterminismus der Handlungen entstanden. Ich glaube freilich nicht, dass die vielen neueren Ethiker recht haben, die annehmen, dass der Indeterminismus ausschliesslich solchen ethischen Betrachtungen entsprungen ist. Vielmehr glaube ich, dass die Natur-Menschen im Vollgefühl ihrer Aktivität sich niemals als Wirkung auffassen; alle äusseren Erscheinungen in der Welt sind Wirkungen von notwendigen und unentbehrlichen Ursachen. Die Handlungen dagegen werden durch Zwecke bestimmt, und beziehen sich also zunächst auf die Zukunft, und es wird überhaupt wenig in entgegengesetzter Richtung nach ihren Ursachen in der Vorzeit gefragt. Die Willensentschlüsse sind eben selbst aktive Kräfte und bedürfen keiner Erklärung. Diese Betrachtung gilt indessen vorzugsweise von den eigenen Handlungen; von denen anderer hat man doch frühzeitig bemerkt, dass sie durch voraufgehende Ereignisse teilweise bestimmt werden, und dass sie so bis zu einem gewissen Grade berechenbar sind; diese Beobachtung führt schliesslich zu der Frage, ob nicht auch die Willens-Entschlüsse dem Causalgesetze unterworfen sind, ob auch sie jedesmal aus unentbehrlichen und zwingenden Ursachen hervorgegangen sind. Das Problem des Determinismus teilt sich in zwei Fragen, einerseits die nach der zwingenden Wirkung der äusseren Einflüsse, und andererseits die nach dem Ursprung des inneren Charakters. In letzterer Beziehung haben religiöse Überlegungen eine grosse Rolle gespielt. Das Böse im eigenen Herzen, und bei den Mitmenschen, wird als Wirkung der bösen Geister aufgefasst, das Gute wird von den Göttern hergeleitet. Diese religiöse Betrachtung wird wahrscheinlich den ersten Anlass zu einer Art von folgerichtigem Determinismus gegeben haben. Man

wird mir vielleicht einwenden, dass der Determinismus eine solche Ableitung des Charakters nicht fordert; wenn der Charakter nur als gegebene, selbständige, und beharrliche Grösse betrachtet wird, ist der Determinismus schon da. Den Charakter aber so zu betrachten, hat schwer gehalten, und zwar wegen des häufigen und plötzlichen Wechsels im Gebiete der Entschlüsse.

Ist man erst auf den Gedanken gekommen, dass das wollende Ich, von einem anderen geschaffen ist, oder überhaupt, dass das Wollen von Ursachen, die ausserhalb des Ich liegen, notwendig bestimmt wird, dann will leicht die Verantwortlichkeit des Willens sich verflüchtigen. So lange der Determinismus sich damit begnügt, jeden Willens-Entschluss als notwendige Gesamtwirkung von äusseren Beweggründen und der gegebenen Natur des Ich aufzufassen, kommt er mit der Verantwortlichkeit nicht in Widerstreit. Im Gegenteil bildet diese deterministische Denkweise (oder der psychische Determinismus) den Nerven der Verantwortlichkeits-Idee. Erst in dem Augenblick, wo das Ich mit seiner notwendigerweise bestimmten Natur von fremden Ursachen abgeleitet wird, entsteht die Gefahr, dass es seine Verantwortlichkeit verlieren könne. Das Ich kann nicht die Schuld dafür tragen, dass es so ist, wie es ist, oder genauer, so ist, wie andere es geschaffen haben. Die Frage des Determinismus ist in dieser Form recht eigentlich metaphysisch; es sind besonders zwei metaphysische Betrachtungsweisen, die der Verantwortlichkeit des Willens zu drohen scheinen; die eine ist die religiöse Auffassung, dass Gott oder die Götter den Geist des Menschen geschaffen haben; wenn dieser dann mit Notwendigkeit so handelt, wie er es tut, scheint die Schuld auf die Götter zurückzufallen; um selbst die Schuld zu tragen, müsste der Mensch sozusagen aus seiner eigenen Natur heraustreten, über sie sich emporheben können. Den Angriff, der von dieser Seite der Verantwortlichkeit droht, nennen wir den religiösen Determinismus[1].

Noch leichter kann die mechanische und materialistische Betrachtung des Universums die Verantwortlichkeit bedrohen. Wenn man annimmt, dass der Mensch sein Ich von seinen Vorfahren erbt, und dass die Natur der Vorfahren durch die äusseren Einflüsse in unendlicher Reihe und mit absoluter Notwendigkeit bestimmt worden ist, und dass ferner die so gegebene Natur des Ich immer wieder durch äussere Einflüsse notwendigerweise modifiziert wird, dann behalten diese die Schuld für die

[1] Es scheint mir, dass Harald Höffding bei seinem Angriff auf den Indeterminismus, den er für irreligiös hält, nicht auf dies Verhältnis zwischen der Schuld Gottes und der der Menschen aufmerksam ist.

Natur und somit auch für die Handlungen des Ich. Wir wollen diese Anschauungsweise als kosmischen Determinismus bezeichnen.

Auf diese beiden Formen von an-ethischem Determinismus hat das unerschütterliche Moralbewusstsein in vielfacher Weise geantwortet, und hat dabei auch den Indeterminismus ersonnen, oder richtiger das System des naturwüchsigen Indeterminismus befestigt. Im Vorbeigehen wollen wir bemerken, dass es ein System gibt, das um die Frage herumgeht und die Seele in ihrer Verantwortlichkeit gegen alle kosmischen oder religiösen Angriffe sicher stellt; das ist die Lehre, dass die einzelne individuelle Seele von Ewigkeit her da sei. Jede kann da ihre Natur haben, und für ihre Handlungen, selbst wenn diese durch äussere Ereignisse verschiedentlich beeinflusst werden, die Schuld tragen. Zu dieser Auffassung scheint z. B. Kant mit seiner Lehre vom radikalen Bösen hinzuneigen, und auch Schoppenhauer nimmt, trotzdem dass dies mit seiner Philosophie nicht recht stimmen will, bei dem Freiheitsproblem seine Zuflucht zu dem »transzendentalen Charakter«.

Die Meinung, dass die einzelnen Seelen von Ewigkeit her da sind, bleibt doch nur eine besondere Art Metaphysik, und wird nicht von vielen geteilt. Viel verbreiteter ist das System des Indeterminismus gewesen, das in der Weise die Verantwortlichkeit des Ich zu wahren sucht, dass es den notwendigen Charakter der Willensentschlüsse leugnet. Die Lehre spitzt sich in dem Worte zu: Ich hätte auch anders handeln können, d. h. es bestand im Augenblick der Handlung keine vollständige äussere und innere Notwendigkeit, dass so gehandelt wurde, wie es geschah.

Über diese Frage ist ins unendliche gestritten worden, und vielfach scheint es, als ob das Ganze eine Frage des Geschmacks sei, als ob der Streit niemals zum Abschluss kommen könne. Eine Hoffnung auf eine Beendigung scheint mir dadurch gegeben zu sein, dass die Begriffe von beiden Parteien nicht in ganz identischem Sinne benutzt werden. Wir sind noch nicht mit den Vorarbeiten des Streites fertig, wir müssten uns im Voraus beiderseits verständigen. Zuerst gilt es, zu untersuchen, ob der Indeterminismus in Bezug auf die Verantwortlichkeit das leistet, was er zu leisten behauptet. Selbstverständlich muss von allen Parteien, Deterministen und anderen, eingeräumt werden, dass das Wollen und Wählen niemals als Notwendigkeit gefühlt wird, und zwar nicht allein, weil wir niemals über alle Motive und über alle Bestimmungs-Gründe in unserer Natur klar sein können, sondern vor allem deshalb, weil das wählende Ich als solches, als Subjekt, nicht selbst Erlebnis ist. Das Ich fühlt sich nicht als Inhalt, und also nicht als Notwendigkeit, sondern eben nur als Aktivität. Die Frage nach dem Determinismus im Innern des Ich

bezieht sich jedoch nicht auf Erlsbnisse, sondern auf Hypothesen. Auf diesem neuen Gebiete der Hypothesen ist die Idee, dass das Ich ohne Notwendigkeit sich entschliesse, keine selbstverständliche; sie ist nur der Versuch einer Übersetzung des Verantwortlichkeits-Gefühls, sie ist nicht die Verantwortlichkeit selbst; und da stösst der Indeterminismus auf die ungeheure Schwierigkeit, dass unsere Hypothesen sonst alle unter dem Zeichen des Causalgesetzes stehen; eine Hypothese heisst fast durchgehends eine Sache, die entweder als Ursache oder als Wirkung gedacht wird, und es fragt sich, ob im Gebiete des Seelischen andere Begriffe uns helfen können, oder gar, ob wir überhaupt imstande sind, solche zu schaffen. Ich meine nun, dass derjenige, der nur mit klaren und eindeutigen Begriffen vorlieb nehmen will, leugnen muss, dass wir solche neue Causalideen schaffen können. Oder was soll es heissen, dass die Seele ohne innere Notwendigkeit sich entscheidet? Man darf ja nicht die innere Notwendigkeit als einen Feind der Seele auffassen, der die Aufgabe hat, ihr die Hände zu binden; die Notwendigkeit existiert ja gar nicht, weil sie kein Wesen ist, sondern nur ein abstrakter Name für gewisse Eigenschaften der Ereignisse. Man hat auch bestreiten wollen, dass die Seele unter der Herrschaft der Gesetze, und besonders der Naturgesetze stehen könne, als ob das für sie unwürdig sei; dabei wird wieder ganz vergessen, dass die Naturgesetze ja nicht existieren, das Gesetz ist eine Formel und teilt mit den Wertbegriffen, aus denen es sich zusammensetzt, die Eigenschaft, nur ein Name zu sein für gewisse Seiten der Ereignisse. Aus eben diesen Gründen, die ich hier vorführe, hat man freilich auch den Determinismus angreifen wollen. Man sagt z. B.: das Gesetz kann nur behaupten, dass unter identischen Umständen (a und a) identische Folgen (b und b) eintreten müssen; im Gebiete des Seelischen gibt es aber keine identischen Umstände, nichts wiederholt sich unverändert, und der Begriff von dem Gesetz und der Notwendigkeit kann also nicht zur Anwendung kommen. Dies ist eine Frage der Tatsachen, die aber nicht den Streit um den Indeterminismus berührt; der Gedankengang, der uns so als Indeterminismus vorgeführt wird, ist ja eben so sehr, und noch mehr, guter richtiger Determinismus. Die Notwendigkeit ist eine Formel, und sie besagt nur, dass, wenn zwei identische Zustände vorkommen, identische Folgen eintreten müssen; dass, wenn zwei Erscheinungen verschieden sind, auch ihre Voraussetzungen verschieden waren. Wie sollte man sich auch die Sache sonst denken? Dass bei identischen Ereignissen, bei identischem Ich, und bei identischem Zustande des Ich, plötzlich Verschiedenes eintritt? Die Indeterministen werden uns vielleicht antworten: nicht identischer Zustand des Ich! Da liegt eben der Unter-

schied: das Ich rafft sich zusammen und fasst einen neuen Entschluss, daher die neue Wirkung.

»Nicht danach fragen wir,« lautet die Antwort der Deterministen, »sondern nach dem Zustand des Ich, bevor es sich zusammenraffte. War das Ich und sein Zustand identisch, und raffte es sich das eine Mal zusammen, das andere Mal trotz des identischen Zustandes nicht? Wer hat dann an diesem Wunder die Schuld?«

Das unveränderte identische Ich offenbar nicht. Wenn man den Grundsatz des Indeterminismus in möglichst schärfster Form zusammenzufassen sucht, bleibt nur folgendes übrig:

Die Energie, mit der die Seele einen Wert festhält oder abstösst, kann ohne jede äussere oder innere Veranlassung schwanken [1].

Wenn der indeterministische Grundsatz so scharf durchgeführt wird und so klar gefasst, zeigt er sich, dass es keineswegs das leisten kann, was er leisten will, nämlich die Verantwortlichkeit des Ich zu bewahren. Dass das Auftreten des Ich ohne jede voraufgehende Ursache schwankt, kann doch nicht meine Schuld sein.

Hier setzt nun auch der Determinismus gewöhnlich ein und sagt, dass die Verantwortlichkeit ausschliesslich mit ihm sich vertrage; nur die Idee, dass die Handlung mit innerer Notwendigkeit aus der Natur des Ich hervorgeht, kann die Verantwortlichkeit retten; in jeder anderen Weise wird ja das voraufgehende Ich freigesprochen. Ich muss zugeben, dass ich in früheren Schriften diese Meinung geteilt habe; bei näherer Prüfung habe ich jedoch gefunden, dass sie über das Ziel schiesst. Die Lehre von der Verantwortlichkeit ist selbst elementarer und ursprünglicher, als die vom Determinismus. Sie beruht auf einem unmittelbaren Erlebnis, nämlich auf dem Gefühl der selbsttätigen Aktivität in der Handlung. Zu diesem Erlebnis gesellen sich freilich bei der Bildung der ethischen Urteile eine Reihe von Hypothesen, die als Analogieschlüsse um das Ur-Erlebnis der Selbsttätigkeit sich gruppieren. Hierher gehören die Annahmen, dass auch andere Menschen beseelt sind, dass auch sie ein Ich und Aktivitäts-Gefühl haben; dass die verschiedenen Seelen verschiedener Natur sind, und dass auch das eigene Ich eine konkrete Natur hat. Alle diese Hypothesen bilden die Grundlage der ethischen Urteile; sie schliessen aber noch nicht den Determinismus ein, der ein System nicht von praktischen, sondern von wissenschaftlichen Hypothesen ausmacht. Der Determinismus ist wissenschaftliche Psychologie, und auf dieser beruht die Verantwortlichkeit

[1] Siehe meine „Analyse de l'Idée de la Morale" und den Vortrag „La Responsabilité morale" auf dem Pariser Kongress 1900.

nicht; sie ist eine Ur-Erscheinung, die die Psychologie vorfindet, und nicht erst zu schaffen braucht. Mit grösserer Bestimmtheit können wir sagen, dass der physische Determinismus durch die Idee von der inneren Notwendigkeit die Verantwortlichkeit von dem handelnden Ich des Augenblickes auf die vorher bestehende Natur zurückschiebt; in sofern schützt er die Idee der Verantwortlichkeit gegen die Angriffe, die ihr seitens des kosmischen und mechanischen Determinismus drohen.

Nur in dem Sinne wahrt die innere Notwendigkeit unsere Verantwortlichkeit, dass sie unser Augenmerk von den übermässigen äusseren Einflüssen ablenkt. Der Determinismus an sich taugt also ebenso wenig dazu, die Verantwortlichkeit zu schützen, wie der Indeterminismus; nur der Psychologismus schützt sie gegen den Mechanismus, die innere Notwendigkeit gegen die Idee von den äusseren Einflüssen. Dieser Schutz hat freilich für die Verantwortlichkeits-Lehre einen gewissen Wert: denn mit der Hypothese, dass die Handlungen des Ich durch frühere oder spätere äussere Einflüsse vollauf bestimmt sind, scheint der Folgeschluss unvermeidlich, dass die Verantwortlichkeit eine Illusion ist; aber auch die Idee von dem inneren oder psychischen Determinismus deckt sich nicht vollständig mit dem gefühlsmässigen Bewusstsein von der Verantwortlichkeit; dieses bezieht sich nämlich auf den Akt des Wollens, auf das Ich im Augenblick des Wählens. Für meine Handlung von heute fühle ich nicht, dass mein Ich von gestern oder meine ewige Natur die Verantwortlichkeit trägt, sondern eben nur das aktuelle, handlende Ich von heute. Das Verantwortlichkeits-Gefühl fragt gar nicht, ob meine voraufgehende Natur die Schuld hat, sondern behauptet, dass das Ich des Augenblicks in einer Weise tätig ist, die für alle Zukunft Schuld begründet; solche Kritik des bestimmten Augenblickes ist die Ur-Tatsache der Ethik, die den Indeterminismus veranlasst hat, die Causalreihe von dem Augenblick der Handlung abbrechen zu wollen. Nach dem, was wir eben gesehen haben, ist jedoch die Hypothese von dem absolut grundlosem Schwanken nicht glücklicher, als die von der absoluten Notwendigkeit. Die Sache ist die, dass das Aktivitäts-Gefühl, das die Verantwortlichkeit mit einschliesst, von selbstständiger und eigenartiger Natur ist, und nicht auf gleicher Linie liegt mit den Causal-Hypothesen. Das Ich ist und bleibt verantwortlich, weil es verantwortlich sein will: weil es sich so fühlt. »Ob die äusseren Umstände beigetragen haben, mich zu schaffen, das geht mich nichts an,« ruft das Ich in die Welt hinaus. »Ich bin eben Ich, und will meine Natur und meine Schuld tragen.« Ja, das Ich von heute wendet sich gegen die ethischen Deterministen, und sagt: »Ob mein Ich von gestern und vorgestern dafür die Schuld trägt, wie ich heute gehandelt

habe, das geht mein Ich von heute nichts an. Ich bin in diesem Augenblicke Ich, und das Ich des Augenblickes will seine Natur und seine Schuld fernerhin tragen«.

So stellen wir also die Verantwortlichkeit als ein Gefühl, oder als eine erlebte Tatsache, den Hypothesen über die Causal-Vorgänge gegenüber.

Gegen Betrachtungen dieser Art hat man nun geltend gemacht, dass wir, wenn wir die Verantwortlichkeit als eine Art Gefühls-Tatsache auffassen, uns mit solchen A-Moralisten zusammenstellen, die in ihr eine Illusion sehen.

Es ist ja richtig, dass die Hypothesen, und sie allein, uns über objektive Wirklichkeit Aufschluss geben. Andererseits ist das Erlebnis oder die subjektive Wirklichkeit als solche unerschütterlich, und von Illusion kann auf diesem Gebiete in keiner Weise die Rede sein, es sei denn, dass das Erlebnis zu Hypothesen Anlass gebe, die mit den sonstigen Realhypothesen in Widerstreit geraten. Dies ist es aber, was leicht geschieht, wenn das Gefühl der Aktivität sich in die Verantwortlichkeits-Lehre umsetzt. Diese setzt voraus, dass die Willen als etwas Selbständiges und Wesentliches in der Welt vorhanden sind. Wenn man annimmt, dass die mechanischen Ursachen die einzigen wirkenden Kräfte in der Welt sind, und dass die geistigen Zustände, wie das Vergleichen und das Wählen, durchaus keine wirkende Kraft haben, dann scheint es freilich, als ob die Verantwortlichkeit eine Illusion sei. Ist das Bewusstsein mit dem Willen ein Epiphänomenon, dann ist die Verantwortlichkeit Illusion. Indessen möchte ich nicht, dass man dann das Wort Illusion in üblem Sinne als eine Art Kritik der Lehre auffasste, es würde eben nur ein gewisser Antagonismus zwischen dem ethischen und dem metaphysischen Gesichtspunkte bestehen. Die metaphysische Lehre, die am besten mit dem ethischen Gesichtspunkt übereinstimmt, ist offenbar die, welche den Willen und die sonstigen geistigen Zustände als selbstständige Kräfte betrachtet. Für diese Auffassung gibt es in der Welt zwei sich kreuzende Causalsysteme, das der materiellen Berührung, und das der seelischen Wirkung. Das erste liegt ausserhalb des ethischen Interesses, das innerhalb des zweiten seinen Gegenstand findet. Unter dieser Voraussetzung wird uns auch das scheinbar Ursachslose in den Willensentschlüssen verständlicher. Zwei entgegengesetzte Systeme der Notwendigkeit gibt es in der Welt, wo sie sich aber kreuzen, hat man die Empfindung, und zwar mit Recht, als ob keine Notwendigkeit, sondern Zufall vorläge. In diesem Sinne können wir sogar sagen, dass der Indeterminismus eine Art Berechtigung hat; unser Leben kennt den Zufall; wir können aber keinen anderen Zufall

erleben als den, der darin besteht, dass unintelligente Notwendigkeit planlos auf die intelligente Tätigkeit stösst [1]. Dies ist bei jedem bewussten Handeln mehr oder weniger der Fall. Man sagt ja, Gelegenheit macht Diebe, und das ist ganz wahr, aber ebenso wahr ist es, dass die Sachlage nur für den Dieb zur Gelegenheit wird. Alles zusammengenommen wird es selten vorkommen, dass meine Handlung auf absoluter innerer Notwendigkeit beruht, und noch seltener, dass sie durch absolute äussere Notwendigkeit bestimmt ist, sondern es wird in ihr immer ein Stück Zufall stecken, d. h. eine Notwendigkeit, die aus dem unberechenbaren Zusammenwirken von äusseren und inneren Ursachen herstammt. Das Wort, »Ich hätte auch anders handeln können«, wird unter dieser Voraussetzung, und ohne dass wir irgendwie den Indeterminismus zulassen, zur buchstäblichen Wahrheit. Wenn der Zusammenstoss zwischen äusserer und innerer Notwendigkeit sich anders gestaltet hätte, wenn der Anteil des Zufalls verschieden ausgefallen wäre, dann hätte ich vielleicht meinen Charakter besser ausdrücken, besser verwirklichen können, und hätte so auch meine künftige eigene Natur durch meine Handlung anders beeinflusst.

Diese Betrachtungen werfen auch ein neues Licht auf die ethische Bedeutung des Augenblicks. Das Ich kennt sich selbst nur in dem Augenblick; einen geistigen Zustand erleben wir nicht anders als durch den Augenblick. Gestern und vorgestern, und Vorzeit, bleibt uns dunkel, und zwar um so dunkler, je weiter sie zurückliegen. Wenn wir vollends über das individuelle Leben hinausgehen, und an unsere Vorfahren zurückdenken, hüllt sich alles in Dunkel ein. Über die Voraussetzungen des Geistesleben auf der Erde und im grossen Weltall wissen wir nichts. Selbst wenn wir annehmen würden, dass es vor dem Auftreten irgendwelcher zoologischer Lebewesen geistige Kräfte in der Welt gegeben habe, würden wir doch von diesen Kräften keine unmittelbare Kenntnis haben, und ihr Verhältnis zu unserer Tätigkeit nicht ausfindig machen können. Die Beurteilung des Willens wird sich deshalb mit logischer Notwendigkeit immer auf den klaren Augenblick des Wählens richten. Wie das vollbewusste Ich will und handelt, so ist sein Verdienst, so ist seine Schuld.

— — — Wir haben uns lange bei der Schuld aufgehalten; man wird mir nun vielleicht vorwerfen, dass ja von dem Unverantwortlichen keine Rede war. Sind nicht die neueren juridischen Vorstellungen über die Unverantwortlichkeit dazu angetan, unsere ethischen Begriffe auf den Kopf zu stellen? Hierzu ist zuerst zu bemerken, dass die juridische Zu-

[1] Wenn dann nicht, was auf dasselbe hinausläuft, zwei unabhängige Zweck-Systeme planlos auf einander prallen.

rechnungsfähigkeit sich nicht ganz mit der moralischen deckt. Die juridische wird jetzt meistens nach ganz praktischen Zwecken abgemessen, und besagt nur, dass das betreffende Individuum sich durch Furcht vor sozialen Strafen bestimmen lassen kann. Wenn krankhafte Zustände solche normale Selbstbeherrschung unmöglich machen, wird das Individuum als nicht zurechnungsfähig angesehen.

Diese juridische Deutung des Begriffes ist rein praktischen Zwecken angepasst; die moralische ist anders, und lautete früher so: zurechnungsunfähig ist derjenige, der, etwa wegen Krankheit, nicht mehr im Besitz des freien Willens ist. Ohne den Indeterminismus irgendwie zulassen zu wollen, können wir finden, dass diese Definition Zutreffendes enthält. Nicht allein das Urteil des Richters, sondern auch das der moralischen Kritik schweigt, wenn es sich zeigt, dass geistige Krankheit das Bewusstsein eines Menschen getrübt hat. Und zwar ist die Ursache hierfür, dass man sich denkt, dass bei einem solchen Menschen die vergleichende, wählende, aktive Selbsttätigkeit des Ich nicht vorhanden ist. Am klarsten tritt dies Verhältnis hervor, wenn wir an vorübergehende Zurechnungs-Unfähigkeit denken. Wenn jemand infolge äusserster Erschöpfung oder etwa infolge Fieber-Delirien für zurechnungsunfähig gehalten wird, hängt es so zusammen, dass man sich bei dem Handelnden seinen wahren Willen, sein wahres Ich, anders denkt, als wie er im Fieber gehandelt hat. Man denkt sich diesen anderen wirklichen Willen hinzu, um die Unverantwortlichkeit des Kranken sich vorstellbar zu machen. Man betrachtet die Bedingungen, unter denen er gehandelt hat, als Ausnahme-Verhältnisse, und verschiebt die Verantwortlichkeit von dem Willen unter Ausnahme-Verhältnissen auf den Willen unter gedachten Normal-Verhältnissen. Dasselbe gilt von den chronisch Geisteskranken; man denkt sich, dass ihr Ich unter normalen Bedingungen anders gehandelt hätte, und man gibt deshalb diesem Ich keine Schuld.

Aus dieser Erwägung geht hervor, dass der Schluss von der pathologischen Unverantwortlichkeit auf eine physiologische nicht stichhaltig ist. Man hat ihn wohl recht oft gemacht; man hat gemeint, dass wenn der physiologische Materialismus, der sich übrigens meistens Parallelismus nennt, recht hat, und alle Willensentschlüsse an letzter Stelle auf die chemische Blutmischung und andere stofflichen Ursachen zurückzuführen sind, dann sind wir ja alle genau so zurechnungsunfähig, wie die Geisteskranken. Bei ihnen hat die Krankheit, bei uns die Gesundheit die Schuld; bei keinen von beiden das Ich. Die Betrachtung ist eben deshalb nicht stichhaltig, weil die Unverantwortlichkeit des Kranken

darauf beruht, dass man bei ihm ein Normal-Ich hinzudenkt, das durch die Krankheit verhindert ist, sich zu offenbaren.

Jedes metaphysische System, selbst das des Materialismuss muss mit der Ethik und mit der Tatsache der Verantwortlichkeit sich abfinden können. Nur insofern finde ich den Dualismus der Ethik besser angepasst als jede andere Metaphysik, weil alle zugeben müssen, dass die ethischen Vorgänge so aussehen, als ob eine Welt des Geistes mit einer Welt des notwendigen Zufalls in stetigem Kampf begriffen sei.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Moral und Metaphysik.

Es ist eine allgemeine Forderung der Neuzeit, dass die Grundlegung der Moral von der Metaphysik ebenso sehr als von der Religion unabhängig sein soll. Auch ich hege die Hoffnung und nähre den Glauben, dass die auf den bisherigen Seiten enthaltene Analyse in dem Sinne von allen metaphysischen Systemen unabhängig ist, dass sie sich auf nichts anderes, als auf die empirischen Moral-Urteile bezieht. Dabei bleibt doch noch die Frage unbeantwortet, ob die Ethik selbst, als normativ und gebieterisch, jemals eine vollständig exakte Wissenschaft werden kann. Ich weiss sehr wohl, dass man sich hierum bemüht hat, und es ist ganz sicher auch möglich, wenn man von ihr nur fordert, dass sie zeigen soll, wie die grösstmögliche Glücksumme allen Menschen in einer Gesellschaft zuteil werden könne, und nicht, dass sie darüber entscheide, ob es meine Pflicht ist, nach einem solchen Zustand der Gesellschaft zu streben, oder ob ich das Recht habe, meine Arbeit darauf zu richten, die Glücksumme in mir zusammenzufassen. So wie wir die Moral aufgefasst haben, ist es ihre erste Aufgabe, die Verpflichtung des einzelnen festzustellen. Die Mechanik der Gesellschaft, die sogenannte Soziologie, ist ihr dabei nur eine Hilfswissenschaft, obschon eine sehr notwendige. Die Aufgabe des Ethikers ist nach unserer Meinung also nicht die Soziologie, sondern eben die soziologische Ethik. Die beständige Voraussetzung der Ethik ist also, dass etwas recht ist, und anderes unrecht; dass es eine objektive Schönheit des Willens gibt.

Die Utilitarier, unter denen besonders Herbert Spencer hervorragt, haben sehr stark darauf bestanden, dass in den sittlichen Geboten nichts Transzendentes enthalten sei. Wer sein eigenes Beste wirklich zu wahren versteht, müsse notwendigerweise gut handeln. Man braucht nur die Gesetze der Evolution vollauf zu begreifen, um sittlich handeln zu müssen. Demnach sei die Moral eigentlich eine exakte Wissenschaft, und habe nichts, als die genaue Beobachtung zu ihrer Voraussetzung. Durch das System Spencers weht ein frischer gewaltiger Optimismus, dem sich alles ohne Ausnahme fügt; von einer wunderbaren Harmonie ist das System durchdrungen. Die Moral ist die Lehre, wie der einzelne, und die Gesamtheit zu gleicher Zeit, ihr höchstes Glück erreichen.

Wer Spencer liest, wird von einem starken Wunsch ergriffen, seinen Optimismus teilen zu können. Selbst wenn er es aber tut, bleibt in ihm doch der Verdacht bestehen, dass Spencer sich die Beweisführung zu leicht gemacht habe. Sein Zukunftsbild der Harmonie ist doch schliesslich eine Hoffnung, und keine erwiesene Tatsache. Nach Spencer müsste jeder vernünftige Mensch, der die Evolution versteht, die ethischen Grundsätze anerkennen.

Als die Nicht-Utilitarier alle sich darum bemühten, ihre Einsprüche gegen Spencer geltend zu machen, ihren leisen Verdacht gegen die Folgerichtigkeit seiner Beweisführung laut werden zu lassen, hörte man plötzlich ein riesiges Hohn-Gelächter durch Europa erschallen: Friedrich Nietzsche hatte Spencer gelesen. Nach diesem befreienden Gelächter erhebt sich Nietzsche, steigt von seinem Berge herab und beginnt seine Predigt unter den Menschen. Nicht Harmonie, sondern ewiger Streit ist befestigt zwischen dem Glück des einzelnen und dem der Mehrzahl! Entweder erzielt man das Mindestmass von Glück bei einer grösstmöglichen Zahl von Menschen, oder das Höchstmass von Glück bei einem einzelnen oder einer ganz kleinen Anzahl. Die Formel von dem grösstmöglichen Glück bei den Meistmöglichen ist nur ein täuschender Schleier, um das elende Mindestmass zu verhehlen und zu beschmücken, das übrig bleibt, wenn man Einklang schaffen will zwischen den naturgegebenen ewigen Feinden, den einzelnen Menschen.

Kurze Zeit nach der Ausarbeitung des grossen englischen Systems, welche die Moral vollständig in die Vernunft einschliessen wollte, kommt also der Gedanke, dass der vernünftigste Mensch ohne jedes Moralbewusstsein leben könne, zu seinem ersten volltönenden philosophischen Ausdruck.

In der Tat ist von den Engländern zu Nietzsche kein so weiter Weg, wie es scheint. Die Engländer hatten gewissermassen schon das Pflichtbewusstsein aufgehoben, um ein reines Vernunftsystem aufbauen zu können;

wenn sie es noch gelten liessen, war es mehr als dunkler unbewusster Instinkt; wer mit voller Klarheit des Bewusstseins handelte, liess sich nicht mehr durch Pflicht leiten, sondern durch Vernunft, oder durch Kenntnis der Gesetze der Evolution. Und nicht allein die Pflicht hatten die Engländer gewissermassen unterdrückt, sondern auch die Menschenliebe hatten sie sehr stark beschränkt. In ihrer praktischen Sachkenntnis und wissenschaftlichen Strenge erkannten sie an, dass die Menschenliebe kein überstarkes Motiv in der Gesellschaft sei, nur eine vernünftige Selbstbeschränkung hielten sie für ein moralisch notwendiges und tatsächlich vorkommendes Ergebnis der Evolution. Nietzsche, der eine enthusiastische Natur war, hätte die religiöse und ethische Begeisterung, das Mysterium der Pflicht noch verstehen können. Für die ruhige englische Selbstbeherrschung aber ging ihm vollständig der Sinn ab. Wenn wir ohne das Pflichtbewusstsein leben können, dann lassen wir doch lieber auch die Selbstbeschränkung fahren [1]. Ein Ergebnis scheint aus der vielfachen ethischen Erörterung recht klar hervorzugehen, und zwar, dass die Anerkennung der Pflicht keine einfache logische Notwendigkeit ist, obschon sie für den einzelnen eine psychologische sein kann. Spencer hat freilich gemeint, es sei ein Naturgesetz, dass derjenige, der Böses tut, an den Folgen seiner Handlung leiden muss. Es gilt nur, dass jeder einzelne diesen notwendigen Zusammenhang begreife; man muss seine Handlungen bis zu ihren letzten Folgen überblicken, dann ergibt sich die Ethik von selbst. Diese Folgerung wird so stark unterstrichen, dass es für uns andere fast wie ein Wortspiel aussieht. Böses und Böses sind ja zwei verschiedene Sachen. Wer Böses tut, erstrebt nicht das, was für ihn selbst unangenehm ist, sondern das für andere Schmerzliche und für ihn selbst Angenehme ist das Ziel seiner Handlung. Man wird mir einwenden, dass Spencer auf diese gewonnene Lustsumme nicht unaufmerksam gewesen war, sondern nur lehrte, dass die anderen reagieren werden, und dass so die Lustsumme wieder verloren geht, und durch grösseres Übel ersetzt wird. Das ist ja aber nicht immer der Fall, wenn ich böse handle, sondern nur wenn ich ohne die nötige Vorsicht das Schlechte tue. Ich sehe hier davon ab, dass die Selbstbeschränkung, die durch die Überlegung begründet ist, dass ich meine Lustsumme wieder verlieren und Strafe er-

[1] In der Dichtung war der A-Moralismus vor Nietzsche schon in sehr scharfer Form zum Ausdruck gekommen. Der grosse, feinfühlende Moralist und Skeptiker Ibsen fügt jeder seiner strengen Moralforderungen ein Fragezeichen hinzu. Er lässt seinen Bischof Nikolas die Gesetze der Evolution in der schärfestmöglichen Formel des A-Moralismus zusammenfassen. Nikolas ist stolz darüber, dass er selbst ebenso, wie das harte Gesetz der Natur, zwischen Gut und Böse nicht unterscheidet. (Vergl. Nietzsche 23 Jahre später: „Jenseits von Gut und Böse").

leiden werde, nach unserer ganzen Moralauffassung dem Gebiete des Ethischen gar nicht zugehört. Sie ist egoistisch und nicht moralisch. Davon abgesehen sind die Spencer'schen Straf-Wirkungen keine sicheren, sondern recht zufällig; wir müssen eben, wie die Spartaner es lernten, gescheit und vorsichtig sein, wenn wir das Böse tun wollen. Die Lehre Spencers beruht auf der Voraussetzung, dass die anderen mir einerseit in Tüchtigkeit, andererseits in Macht gleich sind. Nach Nietzsche dagegen muss ich mich eben mit solcher Energie anspannen, dass Beides ihnen unmöglich wird. Die Frage nach der Macht, verdient besondere Aufmerksamkeit. Nach Nietzsche ist es eine Hauptaufgabe des Tüchtigen, möglichst viel Macht an sich zu reissen; je mehr Macht er hat, um so sicherer kann er ohne Furcht vor etwaigen Folgen den eigenen Zwecken nachgehen und eigenes Glück selbst auf Kosten anderer sich erwerben. Spencer ist für diese Möglichkeit natürlich nicht blind, sein Augenmerk ist aber auf eine Gesellschaft gerichtet, wo die Ungleichheit in der Machtverteilung nicht mehr besteht. So zeigt es sich denn, dass das Spencer'sche Gesetz von den notwendigen Handlungsfolgen das ethische Ideal voraussetzt, so dass also nicht umgekehrt das ethische Ideal aus der Gültigkeit dieses Gesetzes abgeleitet werden kann.

Die ethische Grunderscheinung ist nach meiner Auffassung die Idee der Pflicht, und zwar nicht im Sinne der Furcht, der Gefahr, der Unterordnung unter einen Feind, sondern einfach die Idee von der objektiven Schönheit oder Hässlichkeit des Willens. Diese Annahme hängt von keiner fremden Metaphysik in irgend welcher Weise ab. Sie ist indessen selbst Metaphysik. Mit vollem Recht gab Kant der Ethik den stolzen Namen: »Die Metaphysik der Sitten«. Freilich, um einen blossen Namen wollen wir nicht streiten. Wie man sich aber auch mit dem Namen abfindet, so darf man die Tatsache nicht verdunkeln, dass wir, wenn wir unserer ethischen Wertung objektive Bedeutung beilegen, einen Schritt in das Unbekannte getan haben.

Das Ich des anderen mit seinem Wollen existiert nur in meiner Phantasie, und ist kein unmittelbares Erlebnis. Die Ethik hat also zu ihrer ersten Voraussetzung das ganze transzendente Projektions-System von der Existenz des fremden Seelenlebens. Diese Annahme teilt sie aber noch mit den sogenannten empirischen Wissenschaften. So lange wir nur annehmen, dass das Wollen des einzelnen einen bestimmten Wert für ihn selbst hat, und einen anderen Wert für den anderen, bleiben wir noch auf relativ empirischer Grundlage. Wenn wir aber weiter gehen, und behaupten, dass es eine objektive Schönheit des Willens gibt, und dass dieser objektive Wert des Willens auf dem Verhältnis zwischen den

Zwecken des Subjektes und denen der berührten Objekte beruht, haben wir einen neuen Schritt in das Unbekannte getan. Freilich kann diese Wertung noch in ganz naiver Weise vollzogen werden: was mir hässlich erscheint, ist hässlich, darüber lasse ich keinen Zweifel aufkommen; wenn aber das Urteilssubjekt sich bewusst geworden ist, dass seine individuelle Wertung als solche subjektiv bedingt ist, dann gehört eine neue Dreistigkeit dazu, um dennoch an einer Objektivität der Moral festzuhalten. Kant hat wiederum diesen Kernpunkt so ausgedrückt, dass er sagte, dass das Moralgesetz für alle vernünftigen Wesen Gültigkeit haben muss. Das ist eben die Transzendenz, die darin liegt, dass man eine objektive Schönheit und Hässlichkeit des Willens annimmt. Wir anderen sagen freilich nicht mehr, dass das Gesetz für alle vernünftigen Wesen gilt, sondern für alle guten, indem wir uns das Recht zuerkennen, diese über die schlechten als eine höhere Rasse zu stellen; dabei behaupten wir dann, entweder die Richtung der Evolution erkannt zu haben, oder wenn nicht, so massen wir uns einfach das Recht an, der Evolution unsere ethischen Zwecke aufzuzwingen.

Höffding hat behauptet, die Religion sei die Lehre von der Bewahrung oder von der Beständigkeit der Werte. Aus Gründen, die man oben gesehen haben wird, halte ich diese Definition für die Religion nicht für zutreffend. Sie würde aber recht eigentlich auf das metaphysische Element in der Moral passen. Objektive Moral schliesst den Glauben an die Beständigkeit der Werte ein. Wenn der Wert objektiv sein soll, wird aus ihm eine Realität gemacht. In den Religionssystemen stützte sich die Idee vom objektiven Wert des Guten auf jene andere von seiner objektiven Macht. Der gute Gott, der die moralische Weltordnung verbürgt, ist der Allmächtige, oder wenigstens der schliessliche Sieger. Der Unwert des Schlechten wird in seiner schliesslichen Vernichtung versinnbildlicht, oder ist gar mit dieser identisch. Auch Kant noch meint in seiner ethischen Metaphysik, dass die Unsterblichkeit der Seele, die Vergeltung im Jenseits, der Sieg des Guten, eine notwendige Vorstellung bei dem Ethisch-Denkenden sei. Und auch heute noch ist es uns schwer, die Vorstellung vom objektiven Wert des Guten, von den Ideen über die Zukunft der Welt loszureissen. Wenn das Geistesleben auf den bevölkerten Gestirnen nach einer kurzen Spanne Zeit erlöschen wird, und in der toten Welt in aller Ewigkeit nie mehr so etwas wie Gedanke und Wille da sein wird, dann fragt man sich unwillkürlich, ob denn das Gute mehr objektives Recht gehabt hätte als das Böse. Beides hat eben seine Rolle gespielt, und es bleibt nichts übrig.

Wenn andererseits das Geistesleben nach Gesetzen, die wir nicht kennen, unzerstörbar ist, wenn Seelen immer wieder zum Leben neu auferstehen werden, und die Evolution dennoch nicht dem Guten den Sieg bringt, sondern in der Richtung des Egoismus und des gut verdeckten Verbrechertums geht, bis dass schliesslich nur die Hartherzigen Macht und Glück besitzen, dann scheint es wieder, als ob es mit dem objektiven Wert des Guten doch nichts gewesen sei. Wir können nur schwer umhin, in den zeitlichen Ereignissen den gültigen Widerschein unserer Ideen zu sehen, und zur Vorstellung vom objektiven Wert des guten Willens scheint wenigstens so viel zu gehören, als dass gute Seelen zu ewigen Zeiten erscheinen werden, die einander gegenseitige Dienste leisten, sich gegenseitig anerkennen und achten, und gegen die Verbrecher sich zu schützen wissen.

Und doch bleibt dies alles nur ein sinnbildlicher Ausdruck für den objektiven Wert des Guten. Dieser ist seinerseits ein unmittelbares Gefühl, und andererseits ein Glaube an eine Realität. In dem letzten Punkte sehe ich die Transzendenz und das Metaphysische in der Ethik. Das Gute ist und bleibt das Gute, wie es auch mit dem Fortbestehen der Welt gehen wird. Diese Behauptung ist kühn, in ihr haben aber alle grossen Ethiker den Kern der Ethik gesehen. Schon Plato hat diese Frage klar ins Auge gefasst (»Euthyphron«): »Ist das Fromme fromm, weil die (mächtigen) Götter es wollen, oder wollen die Götter eben solches, weil es fromm ist?« Im Mittelalter kehrt die Frage in christlicher Fassung zurück. »Ist das Gute gut, weil es Gottes Wille ist, oder muss Gott so wollen, weil es gut ist?« Einige Theologen fanden, dass unsere Demut und Ehrfurcht, und unbedingter Gehorsam die erste Form verlangte, und es wurde gar gesagt, dass wenn Gott, dessen Wille frei ist, das Böse gewollt hätte, wäre das Böse gut gewesen.

Diese Lehre ist nach meiner Meinung sehr schlechte Ethik, aber sie ist sehr gute Philosophie; und sie wiederholt sich heute in denjenigen atheistischen Systemen, die in der Natur das Antimoralische aufsuchen und verherrlichen.

Die Moral ist auch ein Glaube, und wer diesen Glauben nicht hat, der hat ihn eben nicht, er sei sonst ein mittelalterlicher Theologe oder ein moderner Naturforscher. Er bezieht sich freilich nur auf Werte, nämlich auf Willenshandlungen, aber auf diesem Gebiete urteilt er, wie jede ernste Überzeugung, mit voller Selbstherrlichkeit, da haben weder Himmel noch Hölle etwas zu sagen.

In der Analyse dieses Buches habe ich versucht zu zeigen, wie die Moral ein Nebenerzeugnis der Kriminal-Selektion und ein Ergebnis der gesellschaftlichen Organisation gewesen ist.

Wenn jemand daraus den Schluss ziehen würde, dass sie keine weitere Bedeutung hat, dass sie durch willkürliche Satzungen hervorgebracht, nur ein zufälliges und willkürliches Denksystem bezeichnet, dann habe ich dagegen nicht viel zu erwidern. Freilich ist noch nicht von den A-Moralisten der Beweis erbracht, dass ein Menschengeschlecht nach ihren Grundsätzen auf der Erde leben könnte. Wir lassen aber unser Urteil über das Moralgesetz hiervon nicht abhängen. Wir geben zu, dass unser Geist ein zufälliges, ja ein sehr schlechtes Erzeugnis der Anpassung ist. In den entscheidendsten Augenblicken unseres Lebens lässt uns der Geist im Stiche. Wir sind vergesslich bis zum Ungeheuerlichen, leidenschaftlich bis zum Wahnsinnigen, wo wir das Sehvermögen brauchen, stellt sich Blindheit ein, oder noch schlimmer intellektuelle und moralische Wahnvorstellungen; so schlecht ist der Geist, das Werkzeug, dessen wir uns rühmen. Und zwar weil er nur an gewissen einfachen Grundlinien der Erlebnisse sich hat erblich anpassen können; unerwarteten und neuen Ereignissen gegenüber antwortet er oft mit so erbärmlich falschen Reaktionen.

Und dennoch glauben wir, dass dieser kleine und schwache Geist mitunter Grosses und Richtiges sieht. Selbstverständlich meinen wir nicht, dass nicht viele geschichtlich bedingte und irrige Meinungen im Gebiete der Moral erschienen sind. Die Geschichte ist reich an Beispielen hierfür; folgerichtig dürfen wir meinen, dass auch das, was wir heutzutage in Bezug auf Moral glauben, in den Einzelheiten voll von Irrtümern sein kann.

Die grossen Grundsätze aber, für die unsere Augen geöffnet worden sind, und besonders der von den Werten des anderen, haben für uns eine Evidenz, und finden in unserer Seele einen Widerklang, so dass wir sie nicht mehr aufgeben wollen. Mag sein, dass die Nächsten-Liebe geschichtlich und endlich bedingt ist, mag sein, dass ihre Hochschätzung eine Täuschung und eine Irrung ist; diese Täuschung und diese Irrung unterscheidet sich für uns von all den anderen, die wollen wir behalten. Wir wollen lieber mit der Moral irren, als ohne sie recht haben; denn die Ethik ist ein transzendenter Glaube, der auf unendliche Fragen gerichtet ist, und also nicht endgültigen Beweis verlangen kann.

Übrigens haben wir schon gesehen, dass die Idee von der allgemeinen Menschen-Liebe sich teilweise in Widerstreit mit den Gesetzen der Zuchtwahl emporgerungen hat. Die Selbstbeschränkung zu Gunsten der staatlich begrenzten Bürgerpflichten ist ein Erzeugnis der Zuchtwahl; die Menschen-Liebe aber, die das Ich und den anderen ohne weiteres gleichstellt, und

ausserdem von den Grenzen des Staates absieht, ist der Zuchtwahl zuwider. Daher die so oft gerügte Tragödie, oder sagen wir gar Komödie, des offiziellen Christentums: Jesus der Nazaräer hat die Grundregeln einer menschlichen Ethik in aller Klarheit entwickelt. Die Gesetze des Reiches Gottes stellen uns fast ein modernes sozialistisches Zukunftsideal des Staates vor die Augen. Wie durch das Wunder der magnetischen Kraftmitteilung ergreifen seine Grundsätze die Seelen seiner Jünger; wie im Rausche predigen noch Jakobus, Paulus und Johannes die allgemeine Menschen-Liebe. Pfingsten war auf Erden; die Inspiration des heiligen Geistes in den Gemeinden.

Die Lehre war aber gegen die Gesetze der Zuchtwahl und gegen die Interessen der Staaten. Als nun eine offizielle Staatskirche die Ausbreitung des Christentums auf sich nahm, wurden die Ideen vielfach gründlich gefälscht; dennoch haben sie durch die Bewahrung der Schriften und auch sonst durch mannigfache Formen der Tradition sich fortgepflanzt. Die grosse Menge hat immer dem Baal und dem Mammon gehuldigt, das folgt aus den Zuchtwahl-Gesetzen. Ein Rest aber ist übrig geblieben; so sagte schon der alte Prophet Jesaias; und durch diesen Rest soll einst das messianische Reich errichtet werden. Wir sind heute nicht viel weiter gekommen; der Rest ist immer noch da; das sind die Gläubigen der Ethik und der allgemeinen Menschen-Liebe. Das Reich ist zwar noch nicht errichtet, es ist aber näher gekommen. Die sozialen und politischen Gesetze werden langsam nach der humanen Ethik umgeformt. Der Krieg unter den Völkern wird abgeschafft. Das Prinzip der Unterdrückung, das Reichtum heisst, wird bekämpft, und es nähert sich der Augenblick, wo die Gesetze der Zuchtwahl und die Interessen des einzigen Weltstaates nicht mehr gegen die allgemeine Menschen-Liebe, sondern für dieselbe sein werden. Diese Entwickelung ist aber zum grossen Teil ein Erzeugnis der ethischen Gefühle und des ethischen Glaubens.

Dieser Glaube fängt da an, wo die erste Indignation über das Auftreten eines Feindes sich Luft macht. Er hat sich verstärkt und verdichtet, wenn die Indignation gegen das Benehmen des Kameraden sich richtete, und hat nachher in Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe sich allseitig entwickelt. Ein neues Auge hat sich uns bei der ersten sittlichen Entrüstung oder Bewunderung geöffnet, und es kann der Menschheit nicht mehr gelingen, dieses Auge zu schliessen, den Sinn für die Schönheit der wollenden Seelen zu vernichten. Eine neue Welt hat sich uns erschlossen, die Welt der Willen. Jemehr das neue Auge gebraucht worden ist, um so klarer sah man in diese Welt hinein.

Es gibt Unterschiede; es gibt Leute, bei denen dieser Sinn überhaupt nicht vorkommt; sie sind wohl zuweilen unter den Verbrechern zu finden, und unter den Handelsleuten. Es gibt aber auf der anderen Seite auch Leute, bei denen der ethische Sinn so entwickelt ist, dass für sie keine anderen Werte so gross sind, wie die des edlen und schönen Wollens. Für sie ist die höchste Schönheit in der Natur und in der Kunst doch nur eine Schönheit des Stoffes. Der Geist ist ihnen aber mehr wert als der Stoff. In diesem Sinne lassen sie das alte Wort noch gelten: Was hülf' es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?

Ich sage nicht, dass diese hohe Auffassung von der Schönheit des Willens bei vielen Menschen die Handlungen in ausschliesslicher Weise bestimmt. Sie ist vielmehr das Vorrecht einiger erhabenen Augenblicke, und hat zu kämpfen mit vielen Leidenschaften der Seele. Mit dieser Einschränkung ist sie aber nicht so selten, wie die Skeptiker es annehmen wollen. Bei den Dichtern, häufig schon bei den Lyrikern, noch mehr aber bei den Romanverfassern, und am meisten bei den grossen Tragikern, ist dieser Sinn für die Schönheit und Hässlichkeit des Willens die leitende Grundbestimmung ihrer Schöpfungen. Auch bei ihren Lesern ist der ethische Sinn in unaufhörlicher Tätigkeit, und ein kleiner, rührender Zug von einer wahrhaft schönen Seele kann ihnen dabei mehr wert sein, als das schönste Pferd, das je ein Bildhauer geschaffen hat. Auch die in kultureller Beziehung hochgebildeten literarischen A-Moralisten unserer Zeit ermangeln keineswegs des ethischen Sinnes. Das Auge ist da, nur machen sie krampfhafte Anstrengungen, uns es möglichst geschlossen zu halten.

Ich kann nicht unterlassen, hier zu gestehen, wie viel Spass zuweilen diese Anstrengungen mir bereitet haben bei einigen A-Moralisten, die mit Leidenschaft das Vorhandensein und die Gültigkeit jedes Moralwertes leugnen, und die dennoch in jedem Satze ihrer feurigen Rede die herrlichste Indignation verraten.

Wenn die Frage in praktischer Form vorgelegt wird, gibt es vielleicht nicht sehr viele überzeugte A-Moralisten. Bei einem Arbeiter halten wir es alle für sehr natürlich, dass er in erster Linie darauf bedacht ist, so viel Geld wie möglich für sich und seine Familie zu verdienen. Wenn er aber anderseits auch daran denkt, seine Arbeit gewissenhaft auszuführen, wenn er die Wohlfahrt seines Arbeitsherrn im Auge hat und über dessen Erfolge sich freut, halten wir ihn doch für einen besseren Menschen als einen anderen, der von egoistischen Gefühlen erfüllt, nur an die Standesfeindschaft denkt.

Umgekehrt halten wir es bei einem Fabrikherrn für natürlich, dass er zuerst dafür sorgt, wie er ein lohnendes Gewerbe leiten soll, wenn er aber dabei auch Wert auf das Wohlergehen seiner Arbeiter legt, und dieses nach bestem Vermögen fördert, halten wir ihn für besser, als wenn er nur darauf bedacht ist, die Arbeiter bis zur äussersten Grenze des Möglichen auszunützen.

Im praktischen Leben, der Strenge der Wirklichkeit gegenüber, würde vielleicht selbst ein Friedrich Nietzsche nicht anders urteilen. Es ist nicht so sehr leicht, blind zu sein, wenn das Auge einmal da ist. Besser ist es dann, es weit auf zu machen, und zu versuchen, die Gesellschaft nach der klaren ethischen Erkenntnis umzugestalten.

Man darf ja auch nicht vergessen, dass eine gesellschaftliche und strafrechtliche Organisation für das Verkehrwesen notwendig, und die offene, ehrliche Bosheit Nietzsches dabei ein Ding der Unmöglichkeit ist. In der Tat steht die Wahl nur zwischen ehrlicher Güte auf der einen Seite und Heuchelei mit vermummtem Egoismus auf der anderen; denn was auch die A-Moralisten sagen mögen, in einer wohl geordneten Gesellschaft kann die Bosheit es nur durch Lüge zu etwas Bedeutendem bringen. Zwischen diesen beiden Grundsätzen steht die Wahl. Unser moralisches Elend, unsere Unvollkommenheit liegt darin, dass so wenige unter uns mit der ganzen Kraft ihrer Seele wählen.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Soziologische Folgerungen.

Gibt es nur wenige wahre Heroen der Moral, so sind andererseits auch die nicht zahlreich, die von den ethischen Grundsätzen gar nicht angehaucht sind. Die gesellschaftliche Ordnung erlaubt nicht den Raub der Werte; nur durch Tausch kann der einzelne seine Zwecke erreichen. Dabei hat sich die Selbstbeschränkung freilich zunächst als eine soziale Notwendigkeit, als Ausdruck der Vorsichtigkeit entwickelt.

Nebenbei bildet sich aber jeder eine Vorstellung von dem, was recht ist, und wendet sie zunächst täglich auf alle seine Kameraden an. Schliesslich kommt er aber auch dazu, in seinem eigenen Leben auf das, was ihm als recht erscheint, ganz unmittelbar etwas Rücksicht zu nehmen. Jeder, der um des guten Grundsatzes willen seinen Verbrauch von Werten anderer freiwillig beschränkt, oder sein Hervorbringen von Werten für andere steigert, handelt sittlich, und dies kommt, wenn auch nur vereinzelt, so doch viel häufiger vor, als die Pessimisten es glauben. Indessen müssen wir zugeben, dass die antimoralischen Grundsätze in unserem Verkehrsleben öfter und mit grösserer Kraft zum Ausdruck kommen.

Die Moraltheoretiker sind sich darüber einig, dass die Gesetze der Gesellschaft einer gründlichen Umwandlung bedürfen, ehe sie mit der Gerechtigkeit übereinstimmen. Die meisten radikalen Bestrebungen dieser Art stehen mit dem Sozialismus in näherem oder fernerem Zusammenhang. Der Sozialismus ist von der Vorstellung ausgegangen, dass Reichtum eine Sünde sei, und hat den Grundsatz aufgestellt, dass jeder private Eigentumsbesitz aufgehoben werden müsse. Um diese Frage drehen sich heutzutage die soziologischen und ethischen Erörterungen. Die Individualisten antworten, dass das Bild der Gleichheit, auf das der Sozialismus hinsteuert, keine Berechtigung hat, denn die Menschen sind nicht gleich. Die Mutter Natur sei die schlimmste Aristokratin, die es geben könne, und sie hat nun einmal der Stiefkinder genug. Einige Menschen sind tüchtig, andere unbegabt; einige fleissig, andere faul. Diese eine Ursache reicht hin, um uns zu zeigen, dass Gleichheit auf dieser Erde sich nicht erzielen lässt. Die Individualisten haben mit dieser Behauptung recht, wie wir bald näher ausführen werden.

Nur ist sie keine eben vollgültige Verteidigung der jetzigen Verteilung von Reichtum und Not. Es lässt sich nun einmal nicht leugnen, dass das Geld, das jährliche Einkommen, gewissermassen ein Gradmesser ist für die Glücks- und die Macht-Summe, die einem Menschen zugeteilt wird. Zu knappe Einkünfte bezeichnen ein wahres Leiden, und das gänzliche Fehlen von Einkünften bedeutet einen entsetzlichen Zustand. Niemand wird behaupten können, dass in unserer heutigen Gesellschaft Gerechtigkeit in diesem Verhältnisse bestehe. Es ist meistens in hohem Masse ein Zufall, ob ein Mensch die Arbeit finden soll, die für seine Fähigkeiten passt, und in dieser Arbeit ein Einkommen, das seiner Tüchtigkeit entspricht; wenn aber jemand einmal in die niederste Klasse des Glücks geraten, wird er nicht leicht je im Leben aus ihr wieder herauskommen. *In diesem verzweifelten Wettstreite haben häufig nicht die Tüchtigen die besseren ökonomischen Aussichten, sondern die Antimoralischen, die Schlauen, die geschickten Geschäftsleute, die Schauspieler.* So oft man uns von der Gerechtigkeit der notwendigen Ungleichheit redet, springt uns das Unrecht der heutigen Ungleichheit mit seinen grenzenlosen Leiden in die Augen. Es kann jedoch bei der Zufälligkeit der bisherigen Gesellschafts-Ordnung eher wundernehmen, dass überhaupt so viele Menschen Einkommen und Unterhalt finden. Auf alle Fälle muss es das Ziel der sozialen Gesetzgebung sein, das Unrecht zu vermindern, die Einkünfte und somit die Glücks-Summe der Unglücklichen zu vergrössern, und überhaupt dafür zu sorgen, dass jeder mit Leichtigkeit eine passende Anstellung findet. Wenn dies der Zweck ist, scheint in der Tat die Lösung durch den Kollektivismus angeraten. Gelingt es, den Privatbesitz zu unterdrücken, wird viel schreiende Ungleichheit mit einem Schlage beseitigt werden.

Diese Lehre hat bis jetzt mehr Anklang gefunden bei den Armen und Besitzlosen, als bei Reichen oder nur Wohlhabenden. Letztere haben dagegen geltend gemacht, dass es die Unterdrückung der privaten Initiative bedeuten würde, und dass unsere ganze bisherige Kultur auf dieser beruhe.

Das ist richtig, und zwar besonders in dem Sinne, *dass die mannigfache produktive Tätigkeit sich aus dem Behuf entwickelt hat, die Reichtümer zu verteilen, und Einkünfte zu schaffen.* Wenn der Staat schon so wie so für die Verteilung der Einkünfte sorgen würde, würde diese Triebfeder zum Schaffen fehlen.

Die bisherige Lebensordnung wäre in sofern völlig auf den Kopf gestellt, *als die Produktion nicht mehr auf der Initiative des Produzenten, sondern auf der des Konsumenten beruhen würde.*

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass unsere ganze Zivilisation ein anderes Aussehen gehabt hätte, und dass vor allem nicht dieselben gewerblichen Erzeugnisse heute vorkommen würden, wenn wir seit Jahrtausenden unter dem Zeichen des Kollektivismus gelebt hätten.

Die heutige Gesellschaftsordnung wird als Individualismus bezeichnet. Seine Stärke und seine Schwäche ist damit angegeben, dass er dem Zufall freien Spielraum lässt. Wer da hungert, versucht, ob er nicht zufällig bei einem Reichen in Arbeit genommen werden könne. Diese Lebens-Ordnung hat sich zu dem grossartigen Mechanismus des modernen Staates entwickelt, indem das goldene Gesetz vom Austausch der Werte aus den tausenden von Zufälligkeiten das einheitliche System hervorgebracht hat.

Eine solche Ordnung ist eben nur insofern sittlich, als sie den direkten und offenen Raub der Werte nicht zulässt. Nicht einmal so viel kann von dem jetzigen Zustand ganz allgemein gesagt werden; denn der Raub und die Gewalt sind nur innerhalb des einzelnen Staates verboten. Eine Nation hat immer noch das Recht, eine andere als Beute zu betrachten und so zu behandeln. In diesem Punkt ist der heutige Individualismus immer noch kriminell. Innerhalb des Staates ist das Kriminelle verboten, insofern als hier aller Raub und jede Gewalt die Form des Tausches annehmen muss.

Wenn die grossen Reichtümer sich aber anhäufen, wird der scheinbare Tausch nur eine Form für Gewalt, beziehungsweise Raub. Die Moral fordert Gleichwertigkeit zwischen Leistung und Gegenleistung, das System des Individualismus kann aber bei der Anhäufung des Reichtums solche nicht sichern. Erst wenn Erbschaft und Eigenbesitz aufgehoben sind, scheint eine gewisse Gleichwertigkeit, wenigstens so weit es von aussen her geschehen kann, gesichert. Erst dann würden alle Macht-Verhältnisse auch tatsächlich auf freiwilliger Willens-Entäusserung bzw. -Übertragung sich gründen. Der Kollektivismus erscheint in der modernen Philosophie als der Gipfel der bisherigen Moral-Entwickelung, als das notwendige Endergebnis der rein sittlichen Antriebe.

Gegen diese Folgerung hat man nun im Namen der Kultur Einspruch erhoben: eine so weit getriebene Gerechtigkeit würde einen Rückschritt in der sonstigen Zivilisation zur Folge haben. Der Kollektivismus, der den Einfluss des Zufalls aufhebt, oder wenigstens einschränkt, arbeitet dadurch der schöpferischen Mutter Natur zuwider.

Man behauptet dabei, dass das Herrschen des Zufalls mit der menschlichen Veranlagung zu geistiger Variation besser übereinstimmt, als das der staatlich geordneten Produktion. Im sozialistischen Staat muss jede grössere

Initiative kollektiv sein, von einer Mehrheit von einzelnen in Gemeinschaft ausgehen. Kein einzelner wird mehr die Macht haben, eine Initiative zu ergreifen, einen Plan zu verwirklichen, der der Beihilfe eines anderen bedarf. Er wird freilich die Arbeit anderer immer noch kaufen können, aber nur in dem Massstabe, wie er selber gearbeitet hat.

Schon hieraus hat man nun den Schluss gezogen, dass das Leben im Kollektivismus sich ärmlich gestalten muss. Die Schönheit wird aus dem Leben verschwinden; freilich ist auch heutzutage das Leben des Armen ohne äussere Schönheit; diese findet sich aber in den Häusern und Palästen, in den Gärten und Parkanlagen der Wohlhabenden, und es scheint unbestreitbar besser zu sein, dass die künstlerische Schönheit des Lebens irgendwo zu finden sei, als dass sie gar nicht mehr vorkomme. Hierauf kann man doch mit Recht antworten, dass die grossen Aufgaben nicht notwendigerweise durch den Kollektivismus verschwinden, wenn sie auch nicht mehr wie früher durch die Initiative eines einzelnen gestellt und gelöst werden können. Alle grösseren Unternehmungen werden in dem sozialistischen Staate in kooperativer Weise ausgeführt. Nicht also die Schönheit an und für sich, sondern nur die mannigfache Variation wird durch den Sozialismus bedroht.

Es wird freilich eine Übertreibung seitens der Gegner sein, wenn man uns den kollektiven Staat so ausmalt, als ob jede Arbeitsinitiative von der Zentralmacht ausgehen oder wenigstens von ihr gebilligt werden müsse, ehe sie zur Verwirklichung kommen könne. Dies würde unstreitig den Gipfel der Armut bezeichnen.

Denken wir uns die Zentralmacht durch eine Vertretung hergestellt, wo z. B. je fünfzigtausend Menschen einen Abgeordneten wählen und bedenken wir, dass in einem Reichstag von etwa dreihundert Mitgliedern die Meinung der Minderheit nichts bedeutet, und ferner, wie schwer es hält, für den einzelnen seiner Sonder-Meinung eine Mehrheit zu schaffen, so springt es in die Augen, wie armselig und beschränkt die Arbeitsinitiative einer solchen Versammlung sein muss. Wir wollen indessen annehmen, dass man in der geläufigen Auseinandersetzung die Bedeutung der Zentralmacht für den Sozialismus zu hoch anschlägt. Nur das ist mit dem sozialistischen Grundsatze gegeben, dass alle grösseren Unternehmungen kooperativ ausgeführt werden müssen, und dass die Produktions-Initiative folglich von den Konsumenten und nicht von einem einzelnen Produzenten ausgehen wird. Nach dem, was über die Zentralmacht gesagt wurde, wird man sehen, dass auch dies eine bedeutende Herabsetzung der Arbeits-Initiative mit sich führen würde. Die Initiative des einzelnen, und besonders dessen, der da etwas Gutes, aber sehr Unfertiges auf dem Herzen

hat, stösst in dem individualistischen Staate häufig auf einen zufälligen Beistand, der in dem kollektivistischen Staate schwer zu finden sein dürfte.

Die ganze Frage geht vorzugsweise die Menschen an, die in Bezug auf Initiative und Ideen Ausnahmen sind. Indessen stammen alle die grössten und besten Neuerungen der Zivilisation von Ausnahme-Menschen; wir dürfen auch nicht vergessen, dass jede gewerbliche und soziale Neu-Schöpfung im Anfang viel Geld kostet, schwer herzustellen ist, schwerfällig arbeitet, und verhältnismässig wenig leistet, geringen Nutzen bringt. Es gehört Glaube dazu, Berge zu versetzen; in der Geschichte des Fortschrittes ist es meistens der leidenschaftliche Glaube des Erfinders und einer aller-kleinsten Minderheit (seiner Gemeinde), der den Kampf der langen Jahre der Prüfung aushält, und nach vielem Leiden und manchen Umgestaltungen den Sieg erkämpft; keine Mehrheit jubelt der Neuerung zu in dem ersten langen Zeitabschnitt des Werdens, sondern erst in dem zweiten der vollkomneren Anpassung und der verhältnismässigen Billigkeit.

Ganz besonders wird diese Schwierigkeit der kollektiven Arbeits-Initiative fühlbar für die Männer der reinen Wissenschaft und der Kunst. Die Wissenschaftler und Künstler erscheinen während langer Jahre der Entwickelung als unnütze oder gar schädliche Variationen, und in der Tat gibt es in diesen Jahren oft kein Mittel, sie von dem schädlichen Taugenichts zu unterscheiden. Man hat versucht, uns zu zeigen, dass Wissenschaft und Kunst in einem kollektivistischen Staat dieselben Daseinsbedingungen finden könnten, wie unter dem Individualismus.

Kann eine solche Behauptung für die fertigen, voll entwickelten Arbeiter aufrecht erhalten werden, was uns schon sehr zweifelhaft erscheint, so ist es nicht wohl denkbar, dass die unfertigen Anfänger in diesen Fächern günstige Arbeitsbedingungen werden finden können.

Zuerst stellt sich schon dem entgegen, dass die brutale Mehrheit zu entscheiden hat, in welcher Ausdehnung überhaupt reine Wissenschaft und Kunst als notwendig oder wenigstens als erlaubt betrachtet werden sollen. Es gibt schon heute einen materialistischen Sozialismus, der behauptet, dass alle kulturellen Aufgaben, da sie erst in zweiter Linie kommen, der des Lebens-Unterhalts weichen müssen. Wenn einst die brutale Mehrheit das ganze Kulturbudget der Universitäten und der Kunst-Akademien in ihrer Hand hält, werden wir erst recht den alten Schrei nach »Panem et Circenses« hören: nur die brutalste, augenfälligste Kunst, und sonst Brot, Brot! Die Notwendigkeit der angewandten Wissenschaften, und eines Mindestmasses der reinen, wird freilich um des Brotes willen zugegeben.

Lassen Sie uns aber vorläufig annehmen, dass die Stellung von Wissenschaft und Kunst im sozialistischen Staat an und für sich nicht so sehr eingeschränkt wird. Die Ideen-Arbeiter, die nichts Nützliches herstellen, müssten in ihren Anfangs-Jahren vor einer Prüfungs-Kommission um Stipendien und Geld-Unterstützungen wetteifern. Sonst würden sie nicht leben können. Indessen zeigt alle bisherige Erfahrung, dass Prüfungs-Kommissionen nichts anderes vermögen, als sich in Bezug auf den künftigen Wert der Bewerber zu täuschen. Je origineller veranlagt ein Mensch ist, um so unbeholfener und kindischer erscheint er vor der Zeit seiner Reife, um so weniger ähnelt er »den Tüchtigen« unter seinen Mitbewerbern.

Bei der Lebensordnung des Individualismus haben in den wohlhabenden Kreisen die Wissenschaftler und Künstler im Familienleben diejenige Stütze gefunden, die sie über die langen Jahre der Prüfung hinweggeholfen hat. Die bisherige Geschichte der menschlichen Kunst ist mit der Geschichte des Reichtums und des Einzel-Besitzes unauflöslich verflochten.

Die höchsten Möglichkeiten sind durch die Lebensordnung des zufallsreichen Individualismus der privaten Produktions-Initiative eröffnet gewesen; dies gilt jedoch nur für die obersten Schichten der Bevölkerung; in der weit zahlreicheren unteren Klasse war die Freiheit immer etwas Unbekanntes.

Unter dem Kollektivismus wird der Höhepunkt der früheren Machtfülle der privaten Initiative nicht mehr erreicht werden. Wir wissen aber wohl nicht, ob dieser kulturelle Verlust vielleicht aufgewogen wird durch die Gerechtigkeit, durch das Hineinziehen der unteren Klassen in die Kultur, durch die Verschiebung der Möglichkeiten, die dadurch eintritt.

Wir wollen uns nicht durch solche Gegner des Sozialismus irre machen lassen, die den kollektivistischen Gedanken so darstellen, als ob die grösstmögliche Unterdrückung der privaten Freiheit, die weitgehendste Knechtschaft des einzelnen, der Zweck des Kollektivismus wäre. Der Leitstern des Sozialismus ist nicht die Unfreiheit, sondern die Gerechtigkeit, eine durchgehende Verwirklichung des Gleichgewichtes zwischen Leistung und Gegenleistung; alle Freiheit, die damit vereinbar ist, wünschen auch die Kollektivisten, uns zu lassen. Dabei hegen sie meistens die Hoffnung, dass das Leben des einzelnen nach der gerechten Verteilung der Lebensgüter sich reich und nicht arm gestalten wird. Die Kultur würde in jeder Beziehung von der Änderung gewinnen.

Der eben erhobene Einwand in Bezug auf das Anfangsstadium der erfinderischen, künstlerischen, und wissenschaftlichen Leistungen geht nicht

ausschliesslich die Kultur an, im Sinne des zu erzielenden Traditions-Stoffes, sondern auch die Entwickelung der menschlichen Rassen. Nicht allein die Frage ist also hier im Spiel, ob der Ausnahme-Mensch seine Leistung schliesslich soll verwirklichen können, sondern die noch viel wichtigere, ob er sich selbst im Lebenskampf soll erhalten können, oder ob er bei der wirtschaftlichen Zuchtwahl aus der Rasse ausgemerzt werden soll.

Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass in der bisherigen Menschengeschichte der Reichtum und der Einzelbesitz vielfach zur Bildung von überlegenen Menschen-Rassen beigetragen hat. Der heutige Europäer ist dem Hottentotten weit überlegen. Bei der allmählichen Umbildung der Rasse ist aber der Einzelbesitz ein wesentlicher Faktor gewesen. Erst wenn der Besitz erblich geworden war, hat sich die höher entwickelte Familie als eine kleine Aristokratie, als ein Staat im Staate, behaupten können. Anthropologische und psychologische Messungen, die unter anderem z. B. in Italien an Arbeitern vorgenommen worden sind, haben gezeigt, dass die Arbeiter-Bevölkerung einfach eine andere Rasse bezeichnet, mit allen körperlichen Merkmalen einer solchen. Wir haben ja auch schon früher gesehen, dass die Gesetze der Zuchtwahl, sowohl die der natürlichen, wie die der geschlechtlichen, in der Oberklasse sich anders betätigen als im Volke.

In seiner Bedeutung für die Rasse sehen wir die Haupt-Aufgabe des Einzel-Besitzes. Die schönen Häuser und Paläste, die herrlichen Park-Anlagen verfehlen ihr höchstes soziales Ziel, wenn nicht eine in jeder Beziehung besser und schöner ausgestattete Nachkommenschaft sich unter ihrem Schutze entwickelt.

Es ist nicht bewiesen, dass die Zuchtwahl bei dem Wettbewerb aller im Gleichheits-Staate zu ähnlichen Ergebnissen führen kann, wie das aristokratische Familienleben. Dies ist aber eine Haupt-Frage, von der der ganze Wert des Kollektivismus abhängig ist. Von den Sozialisten wird meistens angenommen, dass das Leben jedes einzelnen nach der absoluten Verteilung nicht mehr arm, sondern reich sich gestalten wird; diese Annahme bedarf jedoch einer näheren Prüfung.

Auch wirkt der Reichtum des Privatlebens nicht ohne weiteres veredelnd auf Menschen-Natur und Rasse, sondern nur, wenn er eine besondere Form des Wettstreites und der Zuchtwahl bezeichnet. Es würde vom Standpunkte der Selektion aus betrachtet nicht eben glücklich sein, wenn das Leben des einzelnen in dem Sinne reich wäre, dass kein eigentlicher Wettstreit, keine Beseitigung der Unfähigen mehr stattfände.

Dies ist bei den sozialen Überlegungen eine Hauptfrage. Wir haben gesehen, wie bis jetzt der Hunger der Vermehrung der einzelnen Völker

und Rassen eine Grenze gesetzt hat. Wird nun dem auch fernerhin immer so sein? Darüber gehen die Ansichten weit auseinander. Die einen glauben mit Malthus, dass die Menschheit wegen der geometrischen Zunahme der Bevölkerung immer mit Armut und Hungertod zu kämpfen haben wird. Die anderen, dass die Nahrungsmöglichkeiten der Erde der Völkerzahl der Menschen so unendlich überlegen ist, dass man sich darum gar nicht zu kümmern braucht. Man sagt uns wohl, dass ein Bruchteil des kultivierbaren Erdbodens, richtig behandelt, genügt, um der ganzen jetzigen Menschheit Brot zu schaffen.

Uns scheint jedoch die erstere Annahme die natürlichere; wenn weder freiwillige Beschränkung der Kinderzahl, noch die Zuchtwahl des Hungers der Vermehrung eine Grenze setzt, wird diese zunehmen, bis man mit dem Kornvorrat zu Ende kommt.

Die Menschheit hat auf alle Fälle bis jetzt in Bezug auf Nahrung nach mehr verlangt, und ist nie mit dem Vorhandenen zufrieden gewesen; wenn nun auch die modernen Erfindungen, die intensivsten Arbeitsmethoden plötzlich der Erzeugung von Nahrungsmitteln einen wesentlichen Vorsprung geben sollten, scheint es dennoch ratsam zu erwarten, dass die Menschen-Erzeugung bald diesen Vorsprung wird eingeholt haben. Andererseits können wir auch kein Unglück in der Idee sehen, dass die Produktionsfähigkeit der Erde eine begrenzte sein wird.

Es lässt sich recht leicht denken, dass die Erde in der Zukunft von ebensoviel Milliarden bewohnt würde, wie sie jetzt Millionen trägt; irgendwo muss aber die Grenze kommen, und der fürchterliche Kampf mit dem Hungertode sich neu erheben, und ich sehe nicht ein, wie man ein überaus grosses Glück darin finden könne, dass eine ungeheure Völkerzahl zuerst erzielbar sei. Von unserem moralischen Standpunkte aus beurteilt, ist die Qualität der Menschheit wichtiger, als ihre Zahl. So lange die Zuchtwahl des Hungertodes eine Bedingung des Fortschrittes ist, müssen wir sie willkommen heissen. In demselben Sinne fanden wir, dass die Kriminal-Selektion im Staatsleben ein Vorteil war. In Gedanken lässt sich das Experiment anstellen, dass alle Lügner und Heuchler jeder Art von der Erde ausgerottet würden; praktische Politiker werden uns einwenden, dass das nicht denkbar ist; es würden eben keine Menschen mehr übrig bleiben, und die Erde würde nicht mehr bebaut werden können! Gesetzt aber, es liesse sich eine solche Niedermetzlung des Moralwidrigen verwirklichen, so würde, wenn auch die Volkszahl von vierzehnhundert Millionen auf eine Million herabsinken sollte, dennoch der Wert der Menschheit nur gewinnen können.

Die gestellte Frage, ob das Leben jedes einzelnen sich in der Zukunft reich oder arm gestalten wird, hat also einen doppelten Sinn: erstens, ob die Kulturgüter für alle zugänglich sein werden, zweitens, ob der Kampf mit dem Hungertode bestehen bleibt oder nicht; diese zwei sozialen Probleme sind stark ineinander verschlungen, und der Punkt, wo sie in einander übergehen, ist von grosser soziologischer Bedeutung. Im Namen der ethischen sowohl wie der sonstigen kulturellen Interessen, muss dagegen gewarnt werden, dass bei der Regelung des Kampfes gegen den Hunger die Kulturgüter vernachlässigt werden, beziehungsweise unsere Zivilisation in Verfall gerate.

Die Sache ist die, dass die Nahrungsmenge zu jeder Zeit abhängig ist, nicht allein von dem Erdboden, sondern auch von der Tüchtigkeit, dem Fleiss, und vor allem der Menge der Agrararbeiter. Die Ackerbauer unterhalten sozusagen die ganze übrige Menschheit. Wenn sie z. B. eine Zahl von X-Millionen ausmachen, dann ist bei gleichbleibender Ausdehnung und Güte des bebauten Erdbodens die mögliche Volkszahl der Erde schon gegeben. Angenommen, sie sei N-Millionen Menschen, dann ist die Differenz N — X für alle übrige Art Arbeit verfügbar.

Wir wollen alle diese Leute, die sich mit Industrie und Handel, Kunst und Wissenschaft und dergleichen beschäftigen, als Sekundär-Arbeiter bezeichnen; ihre Zahl ist also, wenn wir der Einfachheit halber von Frauen und Kindern absehen, = N — X, die Gesamt-Bevölkerung mit Ausnahme der Agrar-Arbeiter. Wenn die Erde von wirklicher Hungersnot bedroht ist, gibt es nur ein einziges Mittel zur Linderung, nämlich die Zahl der Sekundärarbeiter relativ kleiner zu machen. Dies kann auf zwei verschiedene Weisen geschehen, entweder dadurch, dass man die Gesamtzahl (N) beschränkt; so wirkt unter anderem die Selbstregelung des Hungers; oder aber dadurch, dass man die Menschen massenhaft von der Sekundärarbeit in die Agrararbeit hinüberleitet.

Es ist ein natürliches Verhältnis, dass der Sozialismus für die Wahrheit dieser Betrachtung ein offeneres Auge hat, als der Individualismus. Dieser lässt sich nur zu leicht dadurch irreleiten, dass die verschiedensten Formen von gewerblicher Arbeit u. s. w. dazu dienen, die von der Landwirtschaft hergestellten Reichtümer einigermassen zur Verteilung zu bringen, und sind deshalb zu der Meinung geneigt, dass diese Arbeitsformen die Arbeiter ernähren können, und dass es ein Glück für die Arbeiter sei, je mehr Gelegenheit zur Arbeit geschaffen wird. In diesem Sinne hat man viel von den Interessen der Zünfte und der Stände gesprochen, als ob sie den Interessen ihres Kundenkreises

entgegengesetzt sein sollten; so spricht man von den wirtschaftlichen Interessen der Ärzte, der Uhrmacher u. dgl., als ob es ein sozialer Wert sein könnte, dass die Menschheit so viel Ärzte wie möglich bedürfte, so viel Uhrmacher wie möglich u. s. f. Es genügt ein schneller Blick auf unsere Gleichung, um uns zu zeigen, wie falsch diese Standesbetrachtung ist; sie ist auch an der Auffassung schuld, die das politische Leben als einen Kampf ansieht zwischen Produktions-Staaten und Staaten, die Markt für diese sein sollen. Vertreter einer solchen Ansicht werden stets wünschen, den »Markt-Staat« möglichst in Abhängigkeit zu halten, und seine freie Entwickelung zu verhindern: sonst würde der eigene Überschuss an Sekundärarbeitern zu schroff an den Tag treten, und der Hungertod da sein.

Es ist in der Tat kein Vorteil für den Arbeiter, dass viel Arbeit zu finden ist; nur insofern als es sich um die Verteilung der vorhandenen Reichtümer handelt, erscheint die übermässige Arbeit als ein Vorteil; dann ist es gut, dass es viel Arbeit, und scheinbar auch gut, dass es viele Arbeiter gibt. Der einzelne möchte wohl auch relativ viel leisten, um verhältnismässig viel Reichtum an sich raffen zu können. Wenn man aber das Ganze und die Gesamtheit überblickt, sieht man, dass der Reichtum der Menschheit zunimmt, je weniger zahlreich die Sekundär-Arbeiter sind, und vor allem, je mehr die vervollkommneten Maschinen und das steigende Wissen die Leistungsfähigkeit weniger Arbeiter vergrössert. Dass ein Gewerbe unheimlich viel herstellt, und sich überall nach einem Markt umsehen muss, bezeichnet nur eine erfreuliche Zunahme des menschlichen Reichtums. Die massenhaft hergestellten Erzeugnisse werden billig, und wie man sagt, jedem zugänglich. Das Ideal des Sozialismus, dass alle reich werden, auch die Arbeiter, ist in dem modernen Stadtleben schon auf dem Wege der Verwirklichung.

Wenn man das Leben eines tüchtigen Industrie-Arbeiters heutzutage in einer Stadt mit dem eines Land-Arbeiters vor 200 Jahren vergleicht, ist der Unterschied wie vormals zwischen Bauer und Grafen; und dieser relative Reichtum des Arbeiters unserer Tage ist wesentlich bedingt nicht so sehr durch das Steigen des Arbeits-Lohnes, obschon dies auch etwas bedeutet, als vielmehr durch die ungeheure Herstellungs-Fähigkeit der neueren Maschinen, und die entsprechende Billigkeit der Gebrauchs-Artikel. Der Widerstreit zwischen den Interessen der Maschinen und denen der Arbeiter, ist nur scheinbar und augenblicklich. Je leistungsfähiger die Maschinen werden, je mehr Erzeugnisse sie liefern können, je weniger Arbeiter sie brauchen, je weniger Arbeit sie benötigen, — um so reicher das Leben aller Menschen, auch der betreffenden Arbeiter.

Wer den Fortschritt der menschlichen Kultur und der Erfindungen mit Aufmerksamkeit verfolgt, wird an dem steigenden Reichtum der Menschheit nicht zweifeln. Die Möglichkeit, dass alle Menschen reich werden, liegt nicht so fern, wie die Anti-Sozialisten sich es meistens vorstellen. Was z. B. die Photographie und die Lithographie dazu beiträgt, jedem Schätze in die Hand zu legen, die früher kaum mit Gold aufzuwägen waren! Und erst die Buchdruckerei, der Reichtum der Literatur! Schon scheint es, als ob es bald dessen all zu viel wird! Die Kleider, die Schmucksachen, die Reisen, in allem sind wir Zeugen einer ungeheuren Vermehrung des menschlichen Reichtums, und an den meisten dieser Sachen hat schon der Arbeiter einen Anteil, wie früher nur der Vornehme. Tatsache ist indessen, dass die Erfindungen hin und wieder Ausschaltungen grosser Gruppen von Arbeitern veranlassen. Die grosse soziale Aufgabe bleibt dabei für den Staat unausweichbar, für die Verteilung des Reichtums in dem Sinne zu sorgen, dass tüchtige Arbeiter niemals wegen Arbeitsmangel Not leiden. Wenn eine Wirksamkeit eingeschränkt wird, wird überall für die freigewordenen Arbeiter staatlich gesorgt werden müssen.

Diese mehr zufällige Arbeitsledigkeit bildet aber nicht den Kern unserer Frage, nicht die grösste soziologische Schwierigkeit, die erst dann entsteht, wenn die Zahl der Menschen ganz einfach zu gross wird; wir haben vorausgesetzt, dass die kultivierbare Erde mit einer gegebenen Zahl von Ackerbauern nur eine bestimmte, gesamte Volksmenge zulässt. Die Menschheit drängt aber mit Gewalt darauf hin, diese Zahl zu überschreiten, und es ist das grosse soziologische Problem, was dagegen getan werden kann. In solchen Sachen berührt sich heutzutage die Rechtslehre und die Politik mit der Moraltheorie. Die Menschheit ist nach langen Jahrtausenden politischer und religiöser Vormundschaft zur philosophischen Selbstbesinnung herangereift. Früher wurden die sozialen Fragen mehr nach dem bestehenden geschichtlichen Recht und nach den nationalen Gewohnheiten entschieden; heute hält das Menschengeschlecht so zu sagen seine eigene Zukunft in der Hand, und schreitet zur selbstbewussten Wahl zwischen ethischen Grundsätzen, um danach die eigenen Entwickelungslinien im voraus zu bestimmen. Der Moral liegt unzweifelhaft daran, den Hungertod, der doch der stärkste Faktor unserer Zivilisation gewesen ist, zu überwinden. Ist es schon lobenswert, dem geringsten unserer Brüder ein Glas Wasser zu reichen, so ist doch Brot mehr als Wasser. Wer seinen Mantel dem anderen gibt, der wird auch keinen Hunger in seiner Nähe ertragen können. Die Moral drängt zur Liebe, oder wenn das nicht, so doch zum Mitleid und zur Barmherzigkeit. Wenn aber die Gefahr des

Hungers beseitigt werden könnte, würde uns dann nicht eben daraus eine neue und grössere Gefahr erwachsen, die nämlich, dass die Menschenrasse verfällt, die auf der Zuchtwahl beruhende Evolution sich in Degeneration umkehrt?

Solange als die sozialistischen Staatsideale noch keine Macht hatten, brauchte diese Frage nicht aufgeworfen zu werden. Soviel auch Mitleid und Barmherzigkeit zunehmen mögen, immer würde doch die Sorge jedes einzelnen um sich selbst die Hauptsache bleiben, und zugleich würden auch die Lieblosen und Hartherzigen in der Mehrheit sein, so dass den eisernen Naturgesetzen der Entwickelung kein wesentlicher Abbruch getan werden könnte. Anders, wenn der Sozialismus zu neuen Formen der Verteilung der Lebensmittel führen sollte; da muss auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass die Zuchtwahl des Hungers, wenigstens für eine Zeit lang in Wegfall kommen könnte. Oben haben wir gesehen, dass die Gefahr des Hungertodes nicht anders beseitigt werden kann, als dadurch, dass die Zahl der Sekundär-Arbeiter verhältnismässig kleiner gemacht wird, etwa so, dass die Menschen massenhaft von der Sekundär-Arbeit in die Agrar-Arbeit hinübergeleitet werden. Eine solche allgemeine Rückkehr zum Ackerbau würde, selbst wenn sie Aushilfe bringen könnte, doch einen Rückschritt bezeichnen, nämlich eine Verminderung der Luxusprodukte, eine Herabsetzung der Kultur-Arbeit, einen allgemeinen Verfall der Zivilisation. Bei alledem sehe ich doch nicht ein, wie auf solche Weise eine dauernde Abhilfe geschaffen werden könne; die letzte Folge würde doch wieder nur eine Steigerung der Bevölkerungszahl sein können. Am Ende müssten wir dann alle entweder den Acker bebauen, oder Maschinen für den Ackerbau herstellen helfen; dann würde aber auch der Augenblick da sein, wo es keinen neuen Ausweg mehr gäbe, und wo mit steigender Bevölkerung, der Hunger über die ganze Linie einbrechen würde. Ich sehe also nicht ein, dass die Frage der Volkszahl auf die Dauer anders gelöst werden kann, als entweder durch die freiwillige Beschränkung der Vermehrung, oder durch die Selbstregelung des Hungers. Von diesen weit schweifenden theoretischen Fragen wollen wir aber vorläufig absehen, um die näherliegende zu behandeln, inwiefern unsere Zivilisation der Zuchtwahl des Hungertodes entbehren kann.

Die Menschenliebe ist eine schöne und wertvolle Sache, aber noch wertvoller ist es, dass die Menschen sich so entwickeln, dass sie der Liebe würdig werden.

Wir stehen hier vor dem grössten Problem der Zukunfts-Ethik. Wir möchten alle gern das Menschenrecht jedes einzelnen anerkennen, den

Grundsatz der absoluten Gerechtigkeit zulassen, und ihn auf die Idee der Gleichheit stützen. Die Ungleichheit in Macht und Glück erscheint als ungerecht. Auf der Gleichheit fussend, möchten wir jede Macht als auf Übertragung, als auf freiwilliger Willens-Entäusserung beruhend auffassen, jedes Macht-Gebiet als einen Kooperations-Kreis ansehen. Tritt nun dabei schon für die administrative Leitung der Geschäfte die Schwierigkeit hervor, dass der Trotzige oder Faule mit Gewalt unterdrückt werden muss, so vervielfacht sie sich, wenn die Frage nach der künftigen Geschlechtsfolge erhoben wird. Der schlechte Stoff muss ausgemerzt werden. Wenn der Staat für die Unterkunft der Trotzigen und der Faulen, der Lügner und der Kranken ohne Vorbehalt sorgen würde, dann würde die Erde bald von schönen, neuen Menschenrassen bewohnt werden, und ich sehe nicht, wie ihrer unabsehbaren Vermehrung eine Grenze gesetzt werden könnte.

Es liegt auf der Hand, dass mit jeder Zunahme der staatlichen Fürsorge die natürliche Auslese geschwächt wird. Soll nun dabei die menschliche Rasse nicht der Entartung anheim fallen, so ist es klar, dass die verschiedenen Formen der künstlichen (oder bewussten) Auslese entsprechend verstärkt werden müssen. Hier kommen besonders die früher besprochene Kriminal-Selektion, und dann die Sexual-Selektion in Betracht. Dazu müsste sich gesellen eine neue bewusste Form der Auslese, die wir als Pauperal-Selektion der kriminellen Selektion an die Seite stellen könnten. Zusammen würden diese zwei die Hauptformen der staatlich geordneten Zuchtwahl ausmachen.

Wenn die Fürsorge für alle sich durchführen lässt, dann müssen die mittelalterlichen Klöster sich wieder öffnen, und zwar in einem neuen Sinn: früher waren es zum grossen Teil die Besten, die Auserwählten Gottes, die in das Kloster traten, jetzt müssten die Schlechtesten, die zum Leben und zum Fortschritt Unfähigen hinein. Wer aus irgend einem Grund nicht Familie stiften darf, wer nicht seine Familie unterhalten kann, aus Arbeits-Unfähigkeit, aus Trägheit, oder infolge Krankheit oder Alters-Schwäche, müsste in unser modernes Kloster hinein. Sobald die staatliche Fürsorge für einen Menschen auf irgend einer Ursache beruht, die für den Fortschritt der Rasse nicht wünschenswert ist, dann dürfte sie nicht ausserhalb einer solchen Anstalt gegeben werden, einer Anstalt, wo unter allen Umständen nur das eine Geschlecht zugelassen würde.

Ich bezweifle nicht, dass das moderne Freiheits-Gefühl sich sehr sträuben wird, eine derartige Folgerung aus dem Kollektivismus zu ziehen; ich weiss aber auch nicht, wie man ihr würde entgehen können, oder wie man den Mut finden solle, anzunehmen, dass alle Menschen es verdienen,

dass für sie gesorgt werde, und dass ihnen Nachkommenschaft, unter staatlichem Schutze, erblühe! Es wäre meines Erachtens die reine Ungeheuerlichkeit, zu verlangen, dass der Staat für alle etwa sich bildenden Menschen-Typen mit samt ihrer Nachkommenschaft sorge. Der Staat würde dann für die Heranbildung untauglicher Rassen und Variationen unmittelbar verantwortlich werden. Andererseits ist es klar, dass nur in den seltensten Fällen ein einzelner geneigt sein wird, sich selbst zu verdammen, als sei er zur Fortpflanzung der Menschenrasse ungeeignet. Der Staat, die Zentral-Macht, die kooperative Einheit, muss dem Individuum zu Hilfe kommen, und ihm seine richtige Stellung anweisen. Auf alle Fälle stösst die Idee der Gleichheit hier auf eine letzte, unüberschreitbare Schranke: diejenigen, die sich zu Eltern der künftigen Menschheit eignen, sind nicht den anderen gleich. Es hat auf diesem Punkte das alte Wort volle Gültigkeit: »Ihr sollt den Schlechten aus eurer Mitte ausrotten«!

Was der kollektive Staat so mit sich führen muss, enthält ja auch nichts unbedingt Neues. Von alters her sind die sozialen Formen der Auslese tätig gewesen; wir brauchen uns nur an die schon so oft besprochene Kriminal-Selektion zu erinnern. Wer für geordnete Arbeit zu faul war, wurde bald ein Dieb, und dann nach der primitiven Sitte getötet; in neueren Zeiten werden die Diebe eingesperrt, und so für lange Jahre für die Rasse unschädlich gemacht. Auch der Bettler wird oft so untergebracht, dass er für die Rasse nichts mehr leisten und also auch keinen Schaden anrichten kann. Der Lügner, wenn er in seinen geschäftlichen Verhältnissen in Widerstreit mit dem Strafgesetze gerät, wird auch zeitweilig der Rassenbildung entzogen. Indessen besorgen unsere Gefängnisse und die Kriminal-Selektion nur einen, und zwar verhältnismässig geringen Teil der heutigen Auslese. Das meiste wird bei der jetzigen Gesellschaftsordnung von dem Hunger und dem wirtschaftlichen Wettstreit besorgt.

Wer nun sein Augenmerk besonders auf den Wert der menschlichen Rasse gerichtet hat, kann nicht ohne weiteres den Gleichheits-Staat mit seiner Beseitigung jeglichen Wert-Unterschiedes gutheissen. Ohne allen Vorbehalt kann er den Kollektivismus und die staatliche Fürsorge für alle nicht annehmen.

Eins muss vor allem von dem Menschen verlangt werden: dass er seine Arbeits-Lust und -Kraft nicht verliert! In dieser Haupt-Forderung berühren sich die Interessen der Ethik mit denen der allgemeinen Kultur und Zivilisation. Können wir den Utopisten unter den Soziologen schon zugeben, dass es schön sein würde, wenn jeder nur

fünf oder sechs Stunden harte Arbeit täglich zu leisten brauchte, und können wir uns denken, dass dies unter gewissen Bedingungen genügen würde, um die Gefahr des Hungers zu überwinden und um die Zivilisation auf ihrer Höhe zu erhalten, so ist es auf der anderen Seite offenbar, dass es eine untere Grenze geben muss für diese Befreiung von der harten Arbeit, und dass sowohl im Namen der Zivilisation, wie in dem der Ethik, gefordert werden muss, dass diese Grenze nicht überschritten wird. In kultureller Beziehung gilt es, dass wenn die Menschen nicht mehr ordentlich arbeiten wollen, unsere ganze Zivilisation zusammenbrechen wird; in ethischer, dass, wenn der eine faul ist und nichts leisten will, er seinen Kameraden zur Last fallen muss.

Nach unserer Analyse war der moralische Haupt-Grundsatz eben die Idee von der Gegenleistung; gut ist, wer sein Verzehren von Werten anderer freiwillig beschränkt und sein Hervorbringen von Werten für andere ebenso freiwillig vergrössert; dies ist aber nur möglich, solange als Arbeits-Lust und -Kraft noch vorhanden sind. Bei der heutigen Gesellschaftsordnung sorgt der scharfe Wettstreit dafür, dass die Menschen eben in dieser Beziehung nicht leicht entarten; der Altruismus ist zwar nicht stark; ein Überschuss an Spannkraft ist aber meistens da, und ermöglicht, dass unser schwacher Altruismus sich bemerkbar macht. Wie würde es aber um unseren Altruismus stehen, wenn jener Überschuss an Spannkraft nicht mehr vorhanden wäre? Wenn die Arbeitslust der allgemeinen Faulheit Platz gemacht hätte?

Durch die Schärfe des wirtschaftlichen Wettstreites und durch die Strenge der Zuchtwahl des Hungers wird bei der jetzigen Gesellschaftsordnung die Arbeitslust gezüchtet. Wie soll aber die Gefahr des Hungers vermindert, und dennoch der Wert der Menschen nicht verringert werden?

Es gibt zwei Wege, die entweder gesondert oder gleichzeitig betreten werden können: man kann die kollektivistische Idee aufgeben und die staatliche Fürsorge nur in gemilderter Form zulassen, oder neue Formen der sozialen Zuchtwahl an die Stelle der ökonomischen setzen. Um die Notwendigkeit dieser Folgerung besser zu würdigen, wollen wir uns noch einmal vor Augen halten, wie scharf die ökonomische Zuchtwahl bei der heutigen Gesellschaftsordnung arbeitet. Man ist meistens darauf aufmerksam, wie sehr in den verschiedenen Ständen die Ehestiftung erschwert ist, nicht immer bemerkt man aber, dass die Kindererzeugung so ziemlich denselben Schwierigkeiten ausgesetzt ist; man begnügt sich vielleicht mit der unbestimmten Vorstellung, dass, wo eheliche Kinder unmöglich sind, die unehelichen an ihre Stelle treten; bei einer solchen Idee wird aber die soziale Rolle der unehelichen Kinder überschätzt. Tatsächlich wünschen

ja die meisten nicht Kinder ausser der Ehe zu haben; man kann sogar sagen, jedes Mädchen wünscht, diesem Schicksal zu entgehen. Dem entspricht, dass die unehelichen Kinder selten sind, nämlich von etwa 8 aufs Hundert (Preussen, Italien) bis etwa 15 aufs Hundert der Gesamt-Kinderzahl (Bayern). Daraus folgt, dass die ausserehelichen Geburten nicht so besonders stark auf die Rassenbildung einwirken, da die ehelichen dabei etwa zehnfaches Übergewicht haben. Die Zahlen haben jedoch insofern keinen unbedingten Wert, als die ehelichen Kinder ja nicht ohne Ausnahme den Ehegatten zum Vater haben, und ich keine Statistik kenne, die mir etwa sagen könnte, welches der Prozentsatz derjenigen Kinder ist, die trotz ihrer legitimen Geburt dennoch einen illegitimen Vater haben. Indessen wird dieses Verhältnis kaum so schwer wiegen, da ja erstens die pseudolegitimen Kinder die Mutter mit den legitimen gemeinsam haben, und zweitens, weil die letzteren doch zahlenmässig sehr stark überwiegen.

Auf der anderen Seite machen sich bei dem heutigen System die ausserehelichen Kinder in der Rassenbildung auch deshalb wenig geltend, weil sie zum grössten Teil den untersten Schichten der Gesellschaft angehören, und so selbst wieder mit den grössten Schwierigkeiten in Bezug auf Lebens-Unterhalt und Heirat zu kämpfen haben[1]. In den höheren und mittleren Volksklassen kommen wohl auch illegitime Geburten vor, sie sind aber hier noch beträchtlich seltener. Ausserdem beruhen sie dann meistens auf ungewöhnlich heftiger Liebe, so dass die Gesetze der sexuellen Auslese stärker wirken als sonst, wodurch der Mangel an direkter ökonomischer Auslese gewissermassen aufgewogen wird.

Im grossen und ganzen aber wird das ökonomische Gesetz gelten, dass die Menschheit von solchen Eltern gebildet wird, die hinreichende Tüchtigkeit und Arbeitskraft besitzen, um eine Familie versorgen zu können. Die Väter der unehelichen Kinder sind ja nicht alle weniger tauglich, und ökonomisch machtloser, als die Familien-Väter, aber selbst wenn sie alle es wären, würde dadurch keine neue, entartete Menschenrasse sich bilden können. Schon dass die Gesamtzahl der ausserehelichen Geburten nicht von Geschlechtsfolge auf Geschlechtsfolge zunimmt, zeugt davon, dass eine solche Rasse sich nicht auf diesem Wege heranbildet. Gesetzt, dass die obengenannten ungefähr zehn Prozent wirklich dem Gesetz, dass ein Ein-

[1] Das aussereheliche Kind des ökonomisch minderwertigen Vaters ererbt ja von seinen Eltern den Mangel an bürgerlichem Namen und Ansehen, an väterlichem Schutz und an persönlichem Besitz. Wenn es nun auch den Mangel an persönlicher Tüchtigkeit ererbt, so sieht man, wie ungeeignet es ist, seine Rasse siegreich in dem Wettstreit weiter zu behaupten.

kommen notwendige Bedingung der Vaterschaft ist, sich durch uneheliche Verbindungen entzögen, so würde dieses doch nur für die eine bestimmte Geschlechtsfolge auf dieselben Familien Anwendung finden. Jede neue Geschlechtsfolge findet ihre zehn Prozent minderwertiger Väter in neuen Kreisen und in neuen Familien. So wird keine Familie z. B. durch einen fünfmaligen Geschlechter-Wechsel hindurch dem Gesetze von der ökonomischen Bedingung der Vaterschaft entgehen können.

In einer kollektivistischen Gesellschaft, wo die Fürsorge des Staates für alle durchgeführt ist, wird die unmittelbare ökonomische Auslese sich nicht mehr in derselben Weise betätigen können. Die Kriminal-Selektion allein wird sie auch nicht zu ersetzen vermögen, selbst wenn die Gefängnis-Strafe noch so verschärft und verlängert wird, weil sie sich nur auf die moralischen Eigenschaften bezieht, und zwar so, dass sie immer nur die gröberen Fälle antisozialer Gesinnung trifft. Es muss auch in der kollektivistischen Gesellschaft eine Auslese auf Tüchtigkeit hin stattfinden, eine Unterscheidung zwischen denen, die dazu taugen, eine Heirat einzugehen, eine Familie zu stiften und zu versorgen, und dem untauglichen oder krankhaften Stoffe: das Untaugliche muss ausgemerzt, das Schlechte muss aus unserer Rasse ausgerottet werden. Nur mit solcher Beschränkung kann die Wissenschaft die Idee von der grundsätzlichen Gleichheit aller, und von der staatlichen Fürsorge für das Wohl der Bürger zulassen. Die Gerechtigkeit im Sinne der Gleichstellung aller ist nur dann ein zutreffender Gedanke, wenn er mit der Idee von dem Fortschritt sich vereinbart. Der Blick des Politikers, der früher beim Bevorzugen des Adels in bewundernder Verehrung an den Ahnen und an der Vorzeit der Nation haftete, richtete sich nach der französischen Revolution und bei den Ideen von Freiheit und Gleichheit auf die Jetztzeit des Volkes; heute aber verschiebt er sich auf die Zukunft: nach der Idee von der Zukunft der Menschheit wird die Gerechtigkeit, und der Grad der Verschiedenheit bemessen.

Von diesem Gesichtspunkte aus muss also der Wert des kollektivistischen Staats-Ideales beurteilt werden.

Der Instinkt der elterlichen Fürsorge, der sich bei den Tieren meistens nur auf die ersten Lebens-Jahre oder -Monate bezieht, erstreckt bei den Menschen, kraft der Institution der Erbschaft, ihre Wirkungen weit über den Tod des Elternpaares hinaus. So erhält die Familie des tüchtigen Menschen einen doppelten Vorzug im Wettbewerb: erstens durch die ererbten Eigenschaften, zweitens durch den ererbten Besitz. In entsprechender Weise wird die Stellung für die Nachkommen des Besitzlosen erschwert. Die ökonomische Erbschaft, die auf der einen Seite

als eine Verschärfung der natürlichen Auslese dasteht, tut jedoch andererseits wieder dieser Abbruch, da sie ja auch die Dummen unter den Nachkommen des Reichen in ihren Schutz nimmt. Lässt man diesem System, dem sogenannten Individualismus, volle Freiheit, dann bringt es die grössere Hälfte der Menschheit in ein Knechtschafts-Verhältnis zu den wenigen Reichen. Heutzutage besteht deshalb darüber kein Zweifel mehr, dass man in der Beschränkung des Erb-Rechtes weitergehen, und dass die Erbschaft in progressiver Weise besteuert werden wird. Die übergrossen Vermögen und Einkünfte unserer Tage werden auf die Dauer von seiten des Staates nicht unangetastet bleiben können. Das grosse Vermögen begründet einen Staat im Staate, eine neue, unabhängige Gewalt, und zwar eine autokratische Monarchie in der Mitte der modernen Demokratie. Der Staat wird sicherlich auch diejenigen Monarchien, die unter dem bürgerlichen Namen von Privat-Geschäften ihr Dasein führen, unter seinen regelnden Einflus bringen. Einkommen, Vermögen und Erbschaft werden streng begrenzt werden. Dass es aber dabei bis zur völligen Beseitigung jeder Erbschaft, und zur damit gegebenen praktischen Aufhebung von dem jetzigen Begriffe des Vermögens kommen werde, davon wissen wir freilich nichts. Man hat dagegen unter anderem eingewandt, dass die besitzenden Klassen durch den Umweg der Schenkungen zu Lebzeiten, solche Gesetze werden umgehen können. Die Vorstellung ist auch richtig, dass die Aufhebung des privaten Erbrechtes nur eine halbe Massregel ist, die seine volle Wirkung erst dann erhält, wenn bereits das private Vermögen verboten wird. So würde denn der Elternschutz, der Schutz der Nachkommen, durch die Energie und Tüchtigkeit der Erzeuger, scheinbar aufgehoben sein; in der Tat würde er aber doch nicht wie durch einen zersetzenden Vorgang vernichtet sein, sondern nur in eine höhere Ordnung hineingezogen; die Familie würde eben nicht mehr für die Ihrigen zu sorgen haben, weil der Staat für alle Sorge tragen würde. Der Familien-Schutz würde in Gemeinde-Schutz umgewandelt sein.

Dieser Weg wird auf alle Fälle von der sozialen Entwickelung betreten werden; ob er aber zu Ende gegangen werden kann, wird von der Wirkung der verschiedenen Formen der Zuchtwahl abhängen.

Zuerst liesse sich denken, dass die Zuchtwahl des unmittelbaren ökonomischen Wettbewerbs nicht so ganz aufgehoben würde. Bezeichnet der Sozialismus den Gipfel der Bestrebungen der Menschenliebe, so nannte man in der bisherigen Politik, das System der gemässigten Menschenliebe — Liberalismus. Heute fängt die Wortbedeutung dieses Namens an zu schwanken, indem man jetzt dabei mehr an den ungebundenen Wettstreit aller denkt. Doch hat immer noch die radikale

Fraktion der Liberalen die Beschränkung des Wettbewerbs, des Erbrechts, der Einkünfte, und eine staatliche Fürsorge für die Armen, auf ihren Programmen. Für unseren theoretischen Gebrauch lässt sich dieses System der durchgeführten staatlichen Fürsorge am besten als beschränkter Solidarismus bezeichnen[1]. Für die Arbeitslosen wird staatlich gesorgt werden. Für alle wird gesorgt werden. In dem Kampf zwischen dem altherkömmlichen, uneingeschränkten Individualismus und dem Solidarismus wird letzterer den Sieg davon tragen; denn wir wollen nun einmal der brutalen Selbstsucht keinen Platz, weder im Staatsleben noch bei der Rassenbildung, einräumen.

Der Reichtum des Wohlhabenden wird beschränkt werden; und zwar nicht durch irgend eine feindliche Macht, sondern eben durch ihn selbst, d. h. eben durch die Moral; er selbst wird als Mitglied des Reichstages die neuen Gesetze mit bestimmen, die ihm seinen Reichtum wegnehmen; denn er nimmt an der Moral-Entwickelung teil, und fühlt die Verpflichtung des Staates, für alle zu sorgen. In demselben Reichstag sitzen aber die Armen und die Arbeiter; und sie haben schliesslich, infolge des allgemeinen Wahl-Rechts, die Mehrheit; sie könnten den ganzen Eigenbesitz gesetzlich aufheben, den letzten Rest von Reichtum den Besitzenden wegnehmen. Sie werden es aber nicht tun, solange das allgemeine Moral-Bewusstsein diese Änderung noch nicht fordert; denn von den Moral-Ideen der Zeit werden schliesslich alle ernsten Politiker beseelt und geleitet.

Diese werden schon verlangen, dass für alle ernsten Arbeiter, die ohne Arbeit sind, gesorgt wird; man wird auch fordern, dass für den Unterhalt der Alten, der Kranken und der Invaliden gesorgt wird; für die zwei letzteren Klassen jedoch unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass sie sich nicht fortpflanzen.

In diesem Punkte weist das kollektivistische Staatsideal auf die organisierte Zuchtwahl als eine notwendige Ergänzung hin, da es ja das System der natürlichen Zuchtwahl des Tüchtigeren von Grund aus aufhebt. Dies gilt in solcher Absolutheit nicht für das System des beschränkten Eigenbesitzes, für den Solidarismus; dieser rettet überhaupt eine Reihe von Werten, die von dem Kollektivismus bedroht erscheinen, während umgekehrt der letztere neue Problem-Lösungen und Lebensformen ver-

[1] Persönlich wäre ich sehr dafür, dass man das System des beschränkten Privatbesitzes einfach als Sozialismus bezeichnete und ihm den Kollektivismus gegenüberstellte. So würde ein mit jedem Tag deutlicher hervortretender Unterschied unter den soziologischen Zukunfts-Idealen einen scharfen Ausdruck gefunden haben. Um Missverständnisse zu vermeiden, will ich jedoch hier auf solche Neuerung verzichten.

langt, die von jenem nicht gefordert werden. Besonders lässt der beschränkte Besitz einen gewerblichen Wettstreit und eine direkte ökonomische Zuchtwahl noch bestehen, während der Kollektivismus sie mit der staatlich organisierten Selektion vollständig umtauschen muss.

In unseren bisherigen Betrachtungen haben wir indessen die persönliche Gatten-Wahl oder die sexuelle Selektion ausser acht gelassen; aus mehreren Gründen durften wir es tun.

Wenn der heftige Kampf um das Leben nicht mehr besteht, wenn die grausame Auslese des frühen Todes bei irgend einer Rasse etwas nachlässt, setzt die Darwin'sche Lehre voraus, dass schnelle Entartung eintreten wird.

Ist nun aber wirklich die Gefahr der Entartung eine so grosse? Gibt es nicht, schon im Tierreiche, andere Faktoren, ausser dem frühen Tod, die den Fortschritt zum Höheren unterstützen? Hat die Natur nicht etwa eine innewohnende Tendenz zum Steigen? Bei der Kriminal-Selektion, und besonders bei der Todesstrafe, griff der Mensch direkt gestaltend in seine eigene Zukunft ein. Im Tierreich kann dasselbe von der geschlechtlichen Auslese gesagt werden. In dem Masse, wie diese für die Entwickelung eine Rolle spielt, gestalten die wählenden Tiere die Zukunft ihrer Rasse nach ihrem freien Willen. Die Variationen des sexuellen Geschmacks bilden den vorwärts treibenden Faktor. Auch in der Menschheit wird dieser Faktor eine nicht geringe Bedeutung gehabt haben, und wird immer wesentlicher werden. Die direkte, persönliche, geschlechtliche Auslese ist die unmittelbarste Form der Gestaltung der Rasse durch bewusste Wahl, und keine andere Form wird diese vollauf ersetzen.

Oben haben wir schon gesehen, wie viele Hindernisse sich der vernunftgemässen Ehe-Wahl in den Weg stellen. Bei steigender Zivilisation gewinnen die verführerischen Künste, die Er oder Sie anzuwenden versteht, einen zunehmenden schädlichen Einfluss; dasselbe gilt von den wirtschaftlichen Beweggründen, dem Ehe-Kauf. Dabei wird aber immer auch der eigentlichen Wahl, und der Liebe, ein gewisser Spielraum gelassen; und zwar ist es wahr, dass der Geschmack mit zunehmender Zivilisation und besserer Erziehung feiner wird; dem entspricht, dass die relative Zahl der unverheirateten Männer und Frauen zunimmt, ein Umstand, der für den Fortschritt überaus glücklich, und sogar eine der Hauptbedingungen der steigenden Entwickelung ist. Wenn z. B. Frauen zwischen 20 und 40 Jahren in einer gewissen Prozent-Zahl, etwa X, unverheiratet sind, da wird es bei einem Teil dieser X so zugegangen sein, dass sie einem oder mehreren Männern, die um sie geworben, selbst einen

Korb gegeben haben. Bei einem anderen Teil wird es umgekehrt so stehen, dass sie von keinem Manne auserwählt wurden. In beiden Fällen hat also die geschlechtliche Auslese die Fortsetzung der Rasse verhindert, und so auf die Richtung der Rassen-Entwickelung bestimmend eingewirkt. Genau so steht es mit der Mehrheit der unverheirateten Männer: Entweder wollten sie nichts von denjenigen Mädchen wissen, die sie vermutlich haben konnten, oder sie sind eben von denen, die sie sich aussuchten, selbst verworfen worden, oder es findet gar beides statt, sie sind verwerfend und verworfen zu gleicher Zeit.

So zeigt es sich, dass die geschlechtliche Auslese schon bei der jetzigen Gesellschaftsordnung tätig ist, und die Rasse bis zu einem gewissen Grade vor Entartung schützt. Mit feinerer Erziehung steigern sich von selbst die Forderungen, die die Ehewahl bestimmen; ja man muss sogar annehmen, dass die erzieherischen Grundregeln, und die Grundsätze der sozialen Tradition, in dieser Weise auf den erblichen Charakter-Typus des Menschen Einfluss gewinnen können. Ein Mädchen, das in die gegebene Gesellschaftsordnung nicht hineinpasst, wird von den Männern als zur Ehe untauglich verworfen, und ein antisozialer Mann in umgekehrter Weise von den Mädchen. Man kann diesen Satz einfach so ausdrücken, dass man sagt, ein wohlerzogenes Mädchen will keinen unerzogenen Mann heiraten, oder umgekehrt. Die Bedeutung dieses Verhältnisses für den Rassen-Fortschritt wird freilich dadurch vermindert, dass, wie oben entwickelt, fast jedem Menschen eine zweite künstliche Natur anerzogen werden kann, und dass bei der Ehewahl zwischen anerzogener und angeborener Natur nicht unterschieden wird. Indessen ist es wesentlich die angeborene Natur, die für die Rassenbildung in Betracht kommt. Durch die vorzügliche Erziehung der heutigen Jugend wird das Kulturleben zu einer Art Maskerade gestaltet, die jungen Leute erwählen sich zu Lebens-Gefährten eher Masken als Menschen. Hinter dem wohlerzogenen Äusseren verbirgt sich oft eine Reihe ganz anders gearteter natürlicher Neigungen und Anlagen; die reinigende Wirkung der geschlechtlichen Zuchtwahl wird durch diesen Umstand beträchtlich herabgesetzt, um so mehr, als die zwei künftigen Eheleute sich oft nur flüchtig kennen.

Im sozialen Leben der Jetztzeit sind jedoch Faktören in Wirksamkeit, die diese Art Zuchtwahl umgestalten. Das neuere Erziehungs-Verfahren, wonach Mädchen und Knaben in gemeinsamen Schulen gemeinschaftlich erzogen werden, ist schon geeignet, die Zufälligkeit zu vermindern, und eine vernunftgemässere Ehewahl zu begünstigen. Wenn ein Mädchen von einem jungen Mann begehrt wird, mit dem sie z. B. zehn Jahre ihrer Kindheit in der gemeinsamen Schule zugebracht hat, dann wird ihr sein

wohlerzogenes Wesen nicht mehr imponieren, sie wird seine etwaige Maske durchschaut haben, und seine wirkliche Natur kennen. Wir können dann die begründete Hoffnung hegen, dass die Wahl eine strenge sein wird, ja dass etwa alle solche Schulkameraden verworfen werden. So günstig ist nun die Sachlage, so streng die Wahl nicht immer; oft wird ja das Mädchen nur deshalb die Kameraden ihrer Kindheit alle verwerfen, weil es von einem neuen, und verhältnismässig unbekannten Freier entzückt wird. Die Macht der Illusion ist nun einmal nicht zu brechen, nicht alle Masken können durchschaut werden. Nur so viel können wir sagen, dass ein Mädchen, das ihre ganze Kindheit und erste Jugend mit dem anderen Geschlecht zusammen verbracht hat, gegen die Illusion vielfach besser gewaffnet ist, als ein anderes, das immer mit Mädchen zusammen erzogen, den künftigen Bräutigam nur im Ballsal oder beim Schlittschuhlaufen »kennen lernt«. So können wir dann von der gemeinsamen Erziehung eine recht wesentliche Verschärfung der Zuchtwahl hoffen.

In derselben Richtung wirkt auch ein anderer Fortschritt auf dem Gebiete der Erziehung. Dadurch dass die psychologische Erforschung des Kindes immer mehr die Erziehungsweise bestimmt, wird der Unterricht natürlicher, und der Eigenart der Kinder besser angepasst; dabei kommt man von dem alten Verfahren ab, welches das Ideal verfolgte, alle Kinder unterschiedslos nach ein und derselben Schablone zu erziehen, und sucht im Gegenteil bei jedem Kinde die stärksten seiner natürlichen Anlagen und Keime herauszufinden, um sie zur höchsten Entfaltung zu bringen. Es ist offenbar, dass eine solche naturgemässe Erziehung die Zuchtwahl eher erleichtern wird, und nicht mehr wie die schablonenmässige ihr zuwider arbeitet.

Dies genügt aber noch nicht. Die Erziehung wird offenbar auch der Aufgabe sich unterziehen müssen, die Jugend unmittelbar für eine vernunftgemässe Ehewahl vorzubereiten, und gegen die folgenschweren Irrungen auf diesem Gebiete zu warnen.

Von einer solchen Umgestaltung des Unterrichtswesens können wir uns geradezu eine Revolution in der Rassenbildung erwarten. Nicht dass gleich alles Böse und Schlechte aus der Rasse ausgemerzt würde; die bei der Zuchtwahl ausgestossenen Mädchen und Männer werden sich ja gegenseitig finden, und eine untergeordnete und minderwertige Rasse mit einander hervorbringen. Die strenge Ehewahl wird aber die überlegene Rasse um so viel schneller in die Höhe bringen, und der Kampf ums Dasein zwischen den feineren und den niedrigeren Formen wird um so notgedrungener kommen müssen.

Aus unserer Überlegung geht nun hervor, dass man bei der Frage nach der Rassenbildung sich nicht in ausschliesslicher Weise auf die persönliche Gattungswahl verlassen darf. Nicht allein, dass der bezügliche Geschmack teils in recht zufälliger Weise schwankt, teils nach Gesetzen, die für den Fortschritt ungünstig sind, beständig bleibt und uralte Neigungen festhält, sondern vor allem, dass durch die Gattungswahl zwar immer höhere Rassen sich bilden können, die niedrigen aber deshalb noch nicht ausgerottet werden. Zu diesem Zwecke muss einerseits die staatlich geordnete, andererseits die direkte ökonomische Zuchtwahl immer noch in Tätigkeit bleiben.

Uns kommt es in diesem Zusammenhang nicht darauf an, ob die körperschönen Menschen die hässlichen werden verdrängen können, obgleich schon in dieser Beziehung vielleicht für den rücksichtslosen Kollektivismus eine Gefahr sich ergibt. Die in der Ästhetik so sehr gepriesene Schönheit des Menschenkörpers könnte freilich für ein Ergebnis der Gattungswahl und somit der zufällig sich entwickelnden geschlechtlichen Geschmacksrichtung gehalten werden. Dabei wäre zu beachten, dass so die Ursache der Körperschönheit in das Geistige verlegt, und auf ihre naturwissenschaftliche Erklärung damit verzichtet wird. Es ist aber eine eben so wahrscheinliche Annahme, dass die Schönheit des menschlichen Körpers an letzter Stelle auf unsere Arbeitskraft zurückzuführen und so als ein Neben-Erzeugnis des strengen wirtschaftlichen und gewerblichen Wettbewerbs anzusehen ist.

Tiefer greift in die soziologischen Erörterungen schon die Frage ein, ob bei der rücksichtslosen Eigentumsgemeinschaft und staatlichen Fürsorge, die Rasse der Verständigen die der Dummen, ob die der Kunstbegabten die der Philister werden aus der Welt schaffen können, oder ob auch hier die durch die Gattungswahl allein zu erzielenden Fortschritte durch eine Auslese ernsterer Art unterstützt werden müssen.

Den Kernpunkt unserer bisherigen Überlegungen trifft aber erst das Problem, wie es beim unbeschränkten Kollektivismus mit der Entwickelung und der Befestigung der rein sittlichen Eigenschaften stehen würde, und vor allem, ob die Nächstenliebe, die Wahrhaftigkeit, und der sittliche Stolz sich würden behaupten können. Im Mittelpunkt der Erörterungen bleibt dabei die schon erwähnte Frage nach der Erhaltung der Arbeitslust, als erste Bedingung des geselligen Verkehrs und des moralischen Wertetausches.

In den landläufigen ethischen Betrachtungen machen sich meistens zwei einander schroff entgegengesetzte Übertreibungen geltend. Einerseits wird vorausgesetzt, dass es reine Arbeitslust überhaupt nicht gibt, und

dass der Mensch, wenn er die Aussicht auf grossartigen privaten Geldgewinn nicht mehr hat, auch nie mehr etwas Grossartiges würde leisten können. Andererseits wird von der reinen Freude der ernsten Arbeit als von einer so selbstverständlichen Sache geredet, als ob kaum einer von uns drei Tage hindurch dieser höchsten Lebensfreude würde entbehren können. Die Wahrheit wird hier, wie so oft, zwischen den beiden Grenzpfählen irgendwo in der Mitte liegen.

Wir können nicht zugeben, dass in unserer Kultur, die schnöde Gewinnsucht das einzige Arbeitsmotiv sei. Andererseits behaupte ich auch nicht, dass viele Menschen an der ihnen obliegenden Arbeit ein so starkes und unmittelbares Interesse nehmen, wie es die idealistischen Ethiker gern sehen möchten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Arbeitslust selbst in ihren reinsten Formen meistens eine sehr zusammengesetzte Erscheinung ist. Zunächst müssen vier Faktoren auseinandergehalten werden, nämlich: 1) die Freude an der Anstrengung als solche, 2) die Freude an dem Eigengewinn, 3) der Altruismus (als Teilnahme an dem Wohl der Gesellschaft) und 4) der persönliche und sittliche Stolz [1].

Die erste der Bedingungen einer wirklichen Arbeitslust ist die unmittelbare Freude an der Anstrengung; sie reicht aber an sich nie aus, um eben zur Beschäftigung mit der besonderen obliegenden Arbeit anzuspornen. Um das deutlicher hervortreten zu lassen, wollen wir sie als die Sportsfreude bezeichnen, und die eine Tatsache hervorheben, dass die geistige und die körperliche Anstrengung in sehr verschiedener Weise den Menschen befriedigt. Die körperliche wird vielleicht von den meisten vorgezogen, aber nur als freie Übung, Wandern und Turnen, und zwar unter der ausdrücklichen Bedingung, dass sie nicht in Arbeit ausarten darf. Indessen ist auch bei der wirklichen Arbeitsleistung die Freude an der Anstrengung oft vorhanden, und sie ist um so unentbehrlicher für das Werk, je weniger dieses durch Aussicht auf persönlichen Gewinn geleitet wird. Vielleicht haben nun diejenigen Idealisten recht, die meinen, dass wir im allgemeinen mit einer solchen unmittelbaren Freude an der Anstrengung werden rechnen können. Wenn die Gesundheit in keiner Weise erschüttert, und der Mensch stark ist, hat er Freude am Gebrauch seiner Kräfte. Wie viele Menschen aber gibt es wohl, die so im Vollbesitz ihrer Gesundheit sind? Und doch werden bei der heutigen Gesellschaftsordnung

[1] Absichtlich wird hier die reine Schaffenslust nicht erwähnt, weil sie meistens in der harten, alltäglichen Arbeit keine grosse Rolle spielt. Anders steht es insofern zuweilen mit den höchsten künstlerischen, erfinderischen oder wissenschaftlichen Leistungen; auf dem Acker aber, oder in der Fabrik, hat die tägliche Arbeit mit der reinen Schaffensfreude wenig zu tun.

die Schwachen und die chronisch Kranken, wenigstens in den unteren Volksschichten, durch den wirtschaftlichen Wettstreit ausgemerzt [1].

Gegen die chronisch Kranken ist unsere jetzige Gesellschaftsordnung hart, ja grausam: wenn ihre Krankheit derartig ist, dass sie sich nicht ernähren können, haben sie in unserem System des unbeschränkten Wettbewerbes eigentlich nichts mehr zu tun, und wir dürften nach diesen unseren Grundsätzen ihnen am ehesten eine seidene Schnur, mit dem freundschaftlichen Ratschlage eines freiwilligen Todes, zugehen lassen. In geistiger Hinsicht, und in Bezug auf das Gefühlsleben, ist die chronische Krankheit heutzutage ein noch viel grösseres Unglück in den höheren Klassen, als in den untersten. In letzteren gibt es schon eine gewisse staatliche Fürsorge, so dass der Arbeiter, wenn er erkrankt, einigermassen wissen kann, was für ein Leben ihm bevorsteht. Wenn ein Mann aus den höheren Gesellschafts-Schichten derartig erkrankt, dass er sich nicht mehr unterhalten kann, dann gibt es für ihn nichts Entsprechendes: er hat keine Ahnung, was mit ihm werden soll, das Leben, das vor ihm liegt, ist eine Finsternis, in der er keine Hand breit vor sich sehen kann; nur das wird er meistens wissen, dass sein Unterhalt unter anderem auch Verwandten oder Freunden zur Last fallen wird. Es ist bei dieser heutigen Sachlage in der Tat unlogisch und sehr ungereimt, dass die Gesellschaft trotzdem das freiwillige Scheiden als ein grosses Verbrechen verurteilt.

In unserer Kultur gehen die Meinungen sehr auseinander in Bezug auf die Frage, ob den Tieren gegenüber die Vivisektion erlaubt ist. Indem die Gesellschaft aber den Kranken mit der strengsten, fürchterlichsten Suggestion am Leben fest hält, ohne ihm irgendwie dies Leben zu erleichtern und zu sichern, treibt sie in der Tat selbst, und zwar Menschen gegenüber eine noch grausamere Vivisektion. Es wird wahrscheinlich eine Zeit kommen, wo in moralischer Beziehung der freiwillige Tod, wenigstens bei den Kranken, mit anderen Augen als heute betrachtet werden wird. Andererseits wird er kaum jemals als Pflicht dem einzelnen auferlegt werden. Man muss dieser Frage gegenüber sich vor Augen halten, dass das menschliche Leben so wie so von ausserordentlicher Kürze ist, und dass dieses kurze Wachsein mitten in der Unendlichkeit des Schlafes der leblosen Natur immer etwas Geheimnisvolles und Mystisches haben wird. Wer sich selbst nicht dazu überwinden kann, seine Rückkehr zur unbewussten schlafenden Mutter Natur zu beschleunigen, von dem wird man

[1] Man darf bei den Überlegungen über die Produktions-Fähigkeit der Erde vielleicht einen Faktor, nämlich die riesige Arbeitskraft der jetzigen Arbeiterklasse, nicht ausser acht lassen. Diese ist vielleicht nicht so sehr durch die persönliche Übung, als viel mehr noch durch die strenge wirtschaftliche Zuchtwahl des Ackerbauers erzielt worden.

dies auch nicht verlangen [1]. Dem entsprechend wird die Gesellschaft auch nicht den Erkrankten so, wie jetzt auf indirektem Wege, zum Selbst-Tod einladen dadurch, dass sie über seine Zukunft das absolute Dunkel der unerträglichen Ungewissheit verhängt. Wenn dem so ist, wenn der Selbst-Tod nicht als sittliche Pflicht den Kranken und Invaliden auferlegt werden soll, muss für ihre bürgerliche Zukunft Sorge getragen werden. Anders lässt sich eine sittliche Gesellschaftsordnung gar nicht denken. Dagegen können wir auch den Umstand nicht gelten lassen, dass die Kranken dabei unserem Grund-Gesetz von der moralischen Gegenleistung und vom Wertetausch sich entziehen.

Dies kann erstens nun einmal nicht anders sein: Ultra posse nemo obligatur. Andererseits werden ja den Kranken die Werte des Lebens wesentlich in der Form von Leiden und Schmerzen geschenkt. Dieser Umstand genügt, um zu zeigen, dass bei ihnen nur uneigentlich von einem Gleichgewicht zwischen empfangenen und geleisteten Werten die Rede sein könnte.

Soll nun aber wirklich der Staat für die Unterhaltung derjenigen Menschen sorgen, die wegen Krankheit arbeitsunfähig geworden sind, so liegt es auf der Hand, dass es, wie oben schon erwähnt, nur unter solchen Bedingungen geschehen darf, dass diese unsere Kranken auf Nachkommenschaft verzichten müssen (die organisierte Zuchtwahl).

Bei aller staatlichen Fürsorge und sozialen Solidarität darf die Rasse doch nur von den Widerstandsfähigen und Gesunden fortgesetzt werden. In diesem Falle wird dann keine Entartung, keine erbliche Erkrankung Platz greifen können. Wenn aber unsere Rasse sich so ihre Gesundheit und Kraft erhält, zweifle ich nicht, dass die Menschen auch fernerhin an der Anstrengung ihre Freude haben werden. Soweit als Gesundheit und Kraft vorrätig ist, wird diese Arbeitslust nicht fehlen. Sie reicht aber offenbar nicht aus, um den Menschen zu ernster sozialer Beschäftigung anzutreiben. Wenn kein weiterer Beweggrund vorhanden wäre, würden wir durch die Sportsfreude allein es nicht weiter als eben zum Sport bringen. Für die ernsteren Leistungen bildet die Lust an der Anstrengung nur eine erste Bedingung; tiefer greifende Motive müssen dann hinzukommen.

[1] Von den ältesten Zeiten her haben wir Menschen in das Geheimnis des unendlichen Schlafes das zweite Mysterium des ewigen Lebens hineingedichtet. So ist ja auch die Idee, dass das Geistesleben je sterben könne, kaum vorstellbar, gleichgültig, was man über die Individualitäten denkt. Solche Betrachtungen vermindern aber nicht das Geheimnisvolle des kurzen Erden-Lebens, und sind deshalb nicht dazu angetan, die obige Schlussfolgerung zu entkräftigen.

Bis jetzt war das Eigeninteresse das Hauptmotiv, das überall den Mechanismus des sozialen Lebens in Bewegung hielt. Und dieses Eigeninteresse — als Nahrungs- und Fortpflanzungsbedürfnis, (Hunger und Liebe), und als Verteidigungs-Instinkt — hat die wertvolle Eigenschaft, dass es der Entartung kaum ausgesetzt ist; wir werden immer damit rechnen können. Unsere Soziologen und Politiker werden deshalb recht daran tun, künftighin, wie von alters her, die egoistischen Beweggründe auch zur Erreichung sozialer und altruistischer Zwecke zu benutzen.

So wird es auch wohl immer sein. Selbst bei dem System des Kollektivismus wird der einzelne kaum jemals ausschliesslich aus Rücksicht auf die Zwecke anderer oder sogar der Gesamtheit Arbeit leisten. Um so mehr wird dann selbstverständlich in den milderen Formen des Solidarismus dem Egoismus des einzelnen sein berechtigter Platz gelassen werden.

Daraus folgt jedoch, dass die Zuchtwahl der egoistischen Gefühlsrichtung immerhin förderlich sein wird. Dagegen ist aber selbst von moralischer Seite nichts einzuwenden. So lautet ja schon das alte Gebot des Christentums: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«, und die Kirche hat hinzugefügt: Nicht weniger und nicht mehr! In neuerer Zeit hat besonders Spencer den sozialen und sittlichen Wert der Eigenliebe energisch unterstrichen. Schlimm ist es ja auch nicht, dass der einzelne so viel wie möglich sein Leben geniessen will. Um die Frage nach den Grenzen und dem Wert des Egoismus möglichst klar zu machen, bitte ich den Leser mit mir einen Gedanken-Versuch anstellen zu wollen. Wir wollen von den geschlechtlichen Liebesverhältnissen und den entsprechenden, mehr oder weniger egoistischen, Trieben absehen, da die bezüglichen sittlichen Urteile, wie wir es früher hinlänglich nachgewiesen haben, von sehr verschiedenem Ursprung und recht verwickeltem Inhalt sind. Wenn wir dies so sehr umstrittene Gebiet ausser acht lassen, wird uns niemand mehr bestreiten, dass es ein Vorteil ist, dass jeder Mensch möglichst viel Freude am Leben sucht und findet. Nur im Mittelalter konnte man es dem Menschen verdenken, dass er am Essen und Trinken, an seinem freundlichen Garten, seinen Kunstschätzen oder an der Musik Freude fand. Innig verflochten aber mit allen diesen unmittelbaren selbstischen Freuden ist eine ganze Reihe geselliger Werte. Schon der alte Evdaimonismus hat nachdrücklich hervorgehoben, dass die selbstischen Freuden sich nicht so breit machen dürfen, dass sie die des Gesellschaftslebens beeinträchtigen. Die ethische Wertung fügt etwas Neues und Anderartiges hinzu, indem sie verlangt, dass der einzelne in seiner persönlichen Lebensfreude nicht die seiner Mitmenschen stören darf.

Nur das kann also billigerweise von der Zuchtwahl verlangt werden, dass die übermässig selbstsüchtigen Menschen, die für das Wohl anderer und das der Gesamtheit keinen Sinn haben, keinen Platz finden. Ihre Ausrottung aus der Rasse ist bei der bisherigen Gesellschaftsordnung und mittelst der Kriminal-Selektion nur langsam und unvollkommen; sie wird aber aus dem hier berührten Grunde wahrscheinlich auch in der Zukunft niemals sehr schnell fortschreiten können.

Der Widerstreit zwischen der erblichen Natur (der Erbsünde) und der sozialen Moralforderung wird noch lange bestehen bleiben. Je enger aber die Solidarität der Menschen in der staatlichen Organisation sich gestaltet, um so mehr werden die solidarisch veranlagten Naturen die Oberhand erhalten, um so besser wird es um die Zuchtwahl in dieser Beziehung stehen.

Aus den obigen Betrachtungen geht dann hervor, dass die völlige Umgestaltung des jetzigen Staates auch mit Rücksicht auf die sittliche Schönheit und auf den Rassenfortschritt der Menschheit erwünscht ist. Zu gleicher Zeit schimmern schon die Grenzen der zu erstrebenden Solidarität durch.

Bei allen sozialen Umwandlungen bleibt uns die Solidarität der staatlichen Einrichtungen doch nur ein Mittel, die Einheit des Geistes der Zweck. Wir möchten wohl das Leiden und die Schmerzen aus der Welt bringen: es gibt ihrer schon genug. Es ist eine für den Politiker würdige Aufgabe: die Menschen glücklicher zu machen, ihr Leben freudevoller zu gestalten. Das menschliche Leben ist ja so kurz. Wie die Sternschnuppe am Himmel sich entzündet, herunterfällt und verschwindet, so lodert empor, leuchtet und erlischt die Flamme des Menschenlebens. Betrachten wir die Freuden, die es bietet, dann scheint alles in ungestümem Weiterstürzen dem plötzlichen Ende zuzueilen. Anders sieht es freilich aus, unser armes Leben, wenn Leiden und Schmerzen vorherrschen, oder vollends, wenn alles Qual ist. Dann kommt einem die kurze Spanne Zeit doch lang genug vor, wie die Minute dem Tiere auf der Vivisektionsbank. Sicherlich ist es eine würdige Aufgabe für den Politiker, dieses unser trauriges Leben gegen das Leiden zu schützen, uns ein klein wenig Freude zu bereiten.

Auf der anderen Seite hat der Mensch auch nur dieselbe kurze Spanne Zeit zur Entfaltung seiner Persönlichkeit, seines Willens, seines ethischen Charakters. Wenn wir nun recht hatten, als wir sagten, dass der Geist mehr wert ist als irgend ein Stoff, ja das Höchste ist, das wir erkennen können; dass die Schönheit der Seele die höchste und grösste ist, die irgend einem Auge gezeigt werden kann, so bleibt es doch die Haupt-

sache, dass der Mensch in der kurzen Zeit seines Lebens, auch als schöne Seele erscheint.

Schliesslich dürfen wir auch nicht vergessen, dass die Menschen doch nicht wie Sternschnuppen in Unabhängigkeit von einander vorbeihuschen; der einzelne taucht nicht aus dem reinen Dunkel empor, er hat seine Vorfahren. So kommt auch die Schönheit der Seele nicht aus dem Nichts; es herrschen die Gesetze der Erblichkeit und der Tradition. Je nach dem, wie das eine Licht gewesen ist, werden die anderen folgen: so hat wohl dennoch der platonische Sokrates recht, wenn er für den Politiker ein höheres Ziel stellte, als das eben ausgesprochene, das Leben glücklicher zu gestalten. Sokrates stieg von dieser Forderung gerade hinauf zu der höheren: die Menschen besser zu machen! Glück nur durch die Schönheit der Seele, das sei der Leitstern des Politikers, das Ziel der Staatskunst [1].

Wie in dieser Schrift schon wiederholt betont wurde, ist es auch nicht wahrscheinlich, dass bei dem sozialen Benehmen der wesentlichste Faktor das Mitleid ist. So meinte es ja zum Teil Schopenhauer, aber mit Unrecht. Es ist, wie er es meinte, schön, wenn das Mitleid in der Welt zunimmt. Doch scheint es mir von universellem Standpunkte wichtiger, dass der einzelne sich gegen die Schmerzen zu wehren weiss, als dass er noch die der anderen teilt. Der letztere Weg darf vor allem nicht die persönliche Quelle der Freude trüben, und so das Gesamt-Wohl herabsetzen. Bei der Härte des Lebens gibt es zwar Gelegenheiten genug, dass das Mitleid platz greife; es spielt aber lange nicht eine Hauptrolle beim geselligen Handeln, und ist ihm auch kaum eine solche Stellung zu wünschen. Noch weniger als dem Mit-Leid können wir der Mit-Freude denjenigen vorherrschenden Platz zuerkennen, den viele Ethiker ihr zuweisen; und zwar schon deshalb nicht, weil das Leben zu intensiver Mit-Freude herzlich wenig Gelegenheit bietet. Letztere findet mehr in engeren Kreisen statt. Je weiter der Kreis, um so weniger intensiv das Sympathie-Gefühl.

Von der mit der Weite der Entfernung abnehmenden Intensität der unmittelbaren Mitfreude und des Mitleids ist schon früher einmal die Rede gewesen. Hier könnten wir aber das Gesagte vielleicht umkehren, weil wir nicht mehr analysieren, sondern von dem Ideal-Zustand und von der Zukunft der Moral reden.

Bei der Analyse haben wir gefunden, dass die Hauptmotive der sozialen Selbstbeschränkung nicht altruistischer, sondern moralischer Natur

[1] Man vergleiche die griechische καλλοκ'αγαθία.

waren, mit anderen Worten, dass das Gute getan und das Böse vermieden wurde, wesentlich aus sittlichem Stolz- und Scham-Gefühl. Hier kommen wir auf diese Frage von einer anderen Seite her zurück. Was scheint nun wünschenswerter, dass die Gefühle der Liebe, oder dass der Stolz, mit Scham und Reue, die leitenden Kräfte unseres Lebens werden? Diese Frage wurde ja, obschon in ganz anderer Fassung, bereits von Kant aufgestellt, da er die unmittelbare Sympathie als Neigung bezeichnete, und das Urteil abgab: aus Neigung gut zu handeln, ist, obzwar recht idyllisch, doch noch nicht moralisch, — was Schiller zu dem bekannten ironischen Ratschlag veranlasste: Du sollst deine Neigung (nämlich zum Guten) zu überwinden suchen, und dann erst, und zwar gegen deine Neigung gut handeln. Wenn diese Betrachtung in psychologische Sprache übersetzt würde, würde sie besagen, dass der Stolz, mit Scham und Reue, als moralische Motive anzusehen wären, das unmittelbare Mit-Gefühl dagegen nicht. Kant würde aber doch schliesslich die strenge Schiller'sche Folgerung abweisen, und wir können auch unseren Satz nur in dem Sinne gelten lassen, dass Stolz und Reue die einzigen moral-schaffenden Faktoren sind. Durch sie allein kommt das Gewissen zustande, ohne Gewissen kein Moral-Bewusstsein, und in diesem Sinne überhaupt keine Moral in der Welt. Anerkennung, Dankbarkeit und Stolz schaffen die moralische Schönheit. Damit ist aber nicht gegeben, dass nicht auch die Mitgefühle schön sein können, und es tatsächlich sind. Etwas anderes ist aber gegeben: dass der Stolz selbst, und die Reue, schöne Eigenschaften sein müssen. Nach dem Gewissen zu handeln, muss immer richtig sein, gegen das Gewissen sich zu entschliessen, setzt immer schlechte Beweggründe voraus, ist schon rein begriffsgemäss böse.

In diesem Sinne haben die Gefühle, die spezifisch moralisch sind, wie Reue und Stolz, den Vorzug vor den anderen, die erst in sekundärer Weise, und kraft der Moralurteile, gut heissen können, wie das Mitleid und die Mitfreude.

Beim ersten Anblick scheint das Weltbild, das sich so abzeichnet, etwas schief zu sein. Eine Menschheit, welcher der Stolz über alles andere geht, während die Liebe dagegen vernachlässigt wird! Sehen wir vielleicht in den vornehmen Raubtieren Nietsches ein Ideal? Stolz und Lieblosigkeit vereint? Soweit waren wir jedoch mit unseren Schlussfolgerungen noch nicht gekommen. Zwar ist das Gewissen das Erste, die Grundlage, die notwendige und unumgängliche Bedingung aller Moral, damit ist aber nicht gegeben, dass dieses selbe Gewissen nicht eine abgeleitete Moraleigenschaft über sich selbst stellen könnte. Das zeitlich Erste wäre dann nicht das Höchste, die Grundlage nicht der Gipfel.

Die Menschenliebe, die nicht allein aus Mitleid und Mitfreude besteht, sondern auch Moralgefühle einschliesst, nämlich Dankbarkeit, oder wenigstens Anerkennung, Würdigung, Achtung, scheint geeignet, eben diesen Gipfel der schönen Seelen-Entwickelung zu bezeichnen. In der Tat besteht hier aber kein Streit. Niemand kann wahrhaft moralischen Stolz fühlen, dem nicht die Schönheit der Menschenliebe aufgegangen ist.

Nach unserer Analyse ist es nicht notwendig, den alten Streit über den Wert der Neigung und des Pflichtbewusstseins entscheiden zu wollen. Der moralische Stolz, wenn er eine Freude über objektiven Wert bedeutet, ist gezwungen, auf das Urteil der anderen hinzuweisen und auf das Wohl der vielen Rücksicht zu nehmen. Daher können der echte Stolz und die wahre Liebe schliesslich nicht umhin, einander die Hände zu reichen. Aus ihrer Vereinigung geht eine einzige, harmonische Weltanschauung hervor. Die altruistische Freude bezieht sich darauf, dass andere Menschen glücklich sind. Der Stolz dagegen ist die Freude darüber, dass andere mir dankbar sind. Wir brauchen ja nicht den müssigen Streit zu erneuern, welche dieser Freuden mehr wert ist. Auf alle Fälle ist die des Stolzes meistens mehr intensiv gefühlt. Und sie bilden zusammen die edelsten Gefühle, die es in der Welt gibt.

Die Freude darüber, dass die anderen mir dankbar sind? Ist das nicht ein recht egoistisches Gefühl? Wie können wir es zu den schönsten Affekten der Welt zählen? Freilich ist es ein Gefühl der Selbst-Behauptung, nicht aber der exklusiven, sondern der harmonischen: das Ich durch die anderen, die anderen durch das Ich. Der heterozentrische Stolz ist schön, bis auf den Augenblick, wo die Lüge sich hineinmischt. Nur da kann von moralischem Stolz die Rede sein, wo die anerkannten Motive die wahren und wirklichen sind. In der mannigfachen menschlichen Verlogenheit liegt die Ursache, dass die Lust, für seinen guten Willen, anerkannt zu werden, nicht ohne weiteres für ein ethisches Gefühl gehalten werden kann. Überall findet sich dieser Frage gegenüber die schlimmste Mischung; allen Menschen ist es darum zu tun, anerkannt zu werden: der eine hat dabei sein Augenmerk auf einen grösseren Kreis gerichtet, bis auf den allerweitesten, er erstrebt die Bewunderung der ganzen Menschheit und der kommenden Zeiten. Bei einem anderen schweift der Blick nicht so weit in die Ferne. Er ist vielleicht mit dem negativen Vorteil zufrieden, dass die Obrigkeiten nicht an ihn denken; dabei hat er doch entweder ein Kind, oder irgend einen Freund oder eine Freundin, Leute, bei denen auch er gerne hochgeschätzt sein will. In Achtung gehalten und anerkannt zu werden, das erstrebt also jeder Mensch ohne Ausnahme. Und trotzdem wünscht nur selten ein Mensch, dass die an-

deren von seinen wirklichen Handlungen und von seinen wahren Motiven Kenntnis nehmen.

Der Geist ist, wie wir schon öfters haben hervorheben müssen, ein elendes und gebrechliches Werkzeug, die Anpassung der Seele an das soziale Leben eine äusserst unvollkommene; überall begegnet uns als die am meisten verbreitete Form der Anpassung, die Heuchelei und die Lüge, die Übertreibung und die Verheimlichung der Motive: überall unreines Metall!

Hierin liegt auch die Ursache, dass die Ethiker und besonders die Religionslehrer aller Zeiten nicht so sehr den Wert des moralischen Stolzes hervorgehoben, nicht so sehr angeraten haben, den Freuden des guten Gewissens nachzueifern, sondern vielmehr die Schönheit und den ethischen Wert der Reue und der Demut gepriesen haben. Man könnte dies als religionsgeschichtlichen Zufall auffassen. Es ist ja sonderbar, wie das Bewusstsein der äussersten Demut und der Wertlosigkeit in unserer Kultur weit zurückgeht. Im Euphrattal bildeten die Reue und die Sünde schon 3—4000 Jahre vor unserer Zeitrechnung die religiösen Hauptbegriffe, um die sich alles drehte. Von Babylon sind sie wohl zu den Ägyptern und zu den Juden gekommen, und heute geht dieselbe Wertung der Demut so weit, wie das Christentum vertreten ist. Dass aber dieselben Rassen, in denen der stolze Mensch so energisch zur Demut gemahnt wurde, in Bezug auf soziale Entwickelung die ersten gewesen sind, wird jedoch kein reiner Zufall sein. Die Sache ist die, dass wenn der Mensch die Reue und die Demut an die Stelle des Stolzes setzt, so macht er damit meistens eben den Übergang von Lüge und Heuchelei zur Wahrheit.

Noch eins darf hier nicht unerwähnt bleiben. Wer Demut und Reue höher schätzt, als Stolz und das gute Gewissen, hat bekanntlich für die letzteren Affekte das Wort »Pharisäertum«. Es ist ja auch sicher richtig: der Moralist ist sehr dem ausgesetzt, ein echter »Pharisäer« zu werden. Und dabei denke ich nicht zunächst an den früher erwähnten Umstand, dass der Prediger, indem er das Verhältnis von Werte-Produktion und -Verzehren zwischen anderen zu regeln sucht, selbst unmittelbar nichts hervorbringt und dabei zu Überschätzung seiner mittelbaren Tätigkeit geneigt ist. Vielmehr habe ich ein anderes Verhältnis im Auge, das nämlich, dass jeder, der dem Guten zustrebt, und sich über alles erfreut, was er in dieser Beziehung erreicht hat, selbstverständlich mehr wie andere, von Unwillen gegen das Böse ergriffen wird. Dabei wird er leicht geneigt sein, auch gegen die kleineren Fehler ein strenger Richter zu sein, er wird leicht seine Mitmenschen verurteilen. Wir können es auch anders

ausdrücken, nämlich so, dass er bei seiner Freude über seine eigenen moralischen Fortschritte sich nicht so sehr mit dem vergleicht, was er früher war, oder was er hätte sein können, als viel lieber mit anderen Menschen, die er als minderwertig sich vorstellt. Er freut sich in diesem Falle vorzugsweise darüber, dass seine Handlungen höher geschätzt werden, als die der anderen; schliesslich kann dies so weit gehen, dass er mehr daran seine Freude hat, auf andere herabzusehen, als an der unmittelbaren Idee von dem Dank, den er selbst verdient haben mag.

Diese scheinbar recht schlimme Gefahr bedroht jedoch in der Tat nicht so sehr den, der wahr und ehrlich dem Guten zustrebt, und für seine Mitmenschen etwas zu leisten sich bemüht, als vielmehr den Pseudomoralisten, den Menschen, der, obwohl er seine Motive verheimlicht, dennoch die Anerkennung anderer erstrebt. In letzterem Falle ist aber der Pharisäismus kaum zu vermeiden, und da die Pseudomoral den ganzen Wortschatz der Moral nachahmt, ist es schwer, eine Formel für das gute Gewissen zu finden, die nicht vom Pharisäertum missbraucht werden könnte. In diesem Punkte scheint es mir, dass das Christentum, besonders so wie es von dem mächtigen, ethischen Genie Paulus' geformt wurde, einen Vorteil gehabt hat, auf den die neuere wissenschaftliche Ethik nicht hinreichend aufmerksam gewesen ist. Paulus war unerschütterlich in seinem starken, sittlichen Selbstbewusstsein, betont aber immer wieder, dass er aus sich selbst nichts vermag. Alles bewirkt die Gnade Gottes, die in ihm tätig ist. In ganz wunderbarer Weise durchweben sich in seinen Briefen die Vorstellungen von grenzenloser Demut und unendlichem Selbstvertrauen. Von unserem Standpunkte der psychologischen Analyse sind die Vorstellungen von Gott und von Gnade symbolische Projektionen. Sie geben eben in diesem geschichtlichen Falle eine wunderbare Versöhnung und Harmonie zwischen der ethischen Energie und der trotzdem bestehenden Demut.

Durch die Kirche wurden diese Ideen aufgenommen und weitergeführt, und von Zeit zu Zeit hat wieder ein ethisches Genie, ein Heiliger, in denselben Formeln einen Ausdruck für ein ähnliches seelisches Gleichgewicht gefunden. Die Vorstellung von dem Heil, das dem Menschen ohne Verdienst und nur durch Gnade zuteil wird, ist ja schliesslich moralwidrig, und ist schon aus ethischen Gründen abzuweisen, aber dabei darf man nicht vergessen, welchen Dienst sie dennoch der Ethik geleistet hat dadurch, dass sie ein scheinbar unlösbares Problem des sozialen Lebens durch eine metaphysische Formel in die Unendlichkeit hinausschiebt und so die ethische Wirklichkeit davon befreit. Über den Wert der ehrlichen Reue und der wahren Demut ist somit genug gesagt. Sie bezeichnet

meistens, dem pseudomoralischen Stolz und der Heuchelei gegenüber, die Befreiung durch die Wahrheit. Nur das wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass auch die Demut, als eine (besonders wegen der Religion) geschätzte Eigenschaft, geheuchelt und nachgeahmt werden kann. Ist aber das gute Gewissen und der Stolz nur solange schön, bis die Lüge sich in die Sache mischt, so ist die geheuchelte Demut noch zehnfach hässlicher. Wenn die Lüge und die Heuchelei auch in dieses Gebiet hineindringt, da hört alles auf. So schön wie die wahre Reue sein kann, so grenzenlos hässlich ist die geheuchelte Demut.

Bezüglich der Entwickelung des sozialen Lebens meine ich nun, dass sie fernerhin, wie früher, wesentlich auf der Grundlage des moralischen Selbstbewusstseins vor sich gehen wird. Anerkennung, Achtung und Dankbarkeit, mitunter flammende Indignation, gutes Gewissen, echter Stolz und wahre Demut, das sind die Gefühle, die in das Menschenleben die ethische Schönheit bringen. Das Mitleid und die Mitfreude, die früher mit Unrecht für Hauptfaktoren angesehen wurden, erhalten erst dann ihren vollen Wert, wenn sie mit den erwähnten rein ethischen Gefühlen in einer einheitlichen Weltanschauung verschmelzen.

Man wird sich erinnern, wie Dubois Reymond (nach Leibniz) an die Idee von dem unendlichen Geiste theoretische Überlegungen anknüpfte. Wenn ein solcher Geist im Besitze der mechanischen Weltformel wäre, würde er doch damit nicht den Übergang von der Mechanik zum Bewusstsein begreifen.

Auch der Ethiker könnte mit Hilfe dieser Idee seiner Welt-Wertung einen prägnanten Ausdruck geben. Gesetzt, dass ein in intellektueller Hinsicht unendlicher Geist, der aber in praktischer Beziehung ohne alle Macht und Wirkungsvermögen wäre, von Anfang an die Entwickelung mit seiner Aufmerksamkeit verfolgte, dann würde er eine stetige Zunahme der ethischen Bestrebungen nicht verkennen können. Und selbst würde er als unbeteiligter und unparteiischer Dritter, überall zwischen Zweien das harmonische Glück höher schätzen, als den tobenden, prachtvollen Kampf, der immer Werte vernichtet. Und bei der Beurteilung der handelnden Willen würde er immer über den beschränkten Standpunkt des einzelnen erhaben sein, und diejenigen Eigenschaften bewundern und anerkennen, die auf die Harmonie des Ganzen abzielen. In allem, was dem zuwiderläuft, müsste er notwendigerweise ein Werk des bösen Zufalls, einen Ausfluss aus dem ursprünglichen Chaos sehen. In der Verminderung des Kampfes und der Schmerzen, in der zunehmenden Harmonie würde er den Sieg des Geistes und die Überwindung des Chaos begrüssen.

In dieser Idee von dem in unendliche Weiten ausschauenden Richter, haben wir ein Sinnbild für das, was die objektive Ethik sucht: den festen Punkt ausserhalb der Erde und des Menschengetümmels. Wer irgend einen solchen Punkt gefunden hat, wird im Taumel der streitenden Leidenschaften und Neigungen nicht irregehen. Ihm ist die Idee von dem objektiven Werte des Willens eine Wirklichkeit.

Druckfehler.

Seite 210, Z. 10 v. u. anstatt dunkleren denkbaren.
„ 217, Z. 10 v. o. anstatt bestätigt betätigt.
„ 225, Z. 5 v. u. hinter „Tradition" fehlt Punkt.
„ 225, Z. 1 v. u. anstatt Variationen Variation.
„ 240, Z. 19 v. u. anstatt Wertbegriffen Wortbegriffen.

Gedruckt 24. Mai 1907.

